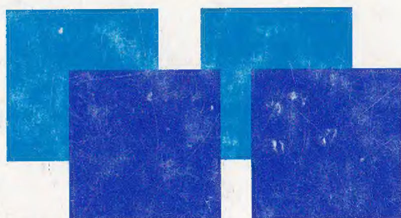
FILOSOFIA MORALĂ BRITANICĂ

Editori:
Alan Montefiore
Valentin Mureșan





Editura Alternative

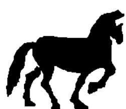
FILOSOFIA MORALĂ BRITANICĂ

Editori: Alan Montefiore
Valentin Mureșan

Traducători:
A. Zagura, R. Prună, M. Czobor, D. Bărbulescu,
C. Păștinică, A. Voica, V. Mureșan.

Editura Alternative
1998

RO – 71341, Bucureşti 1;
Piaţa Presei Libere nr.1, Casa Presei, Corp. B, Et. 4;
Tel.: 40-1-223 49 66; tel./fax: 40-1-222 94 70, fax: 40-1-223 49 71
ISBN: 973-9216-35-8



MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Str. Sf. Lazăr 49, Iaşi 6600
tel: 032 230060
tel/fax: 032 211225, 211252

Cuprins

Prefața editorilor 5
Bernard Williams, *Introducere* 13

I Rădăcinile

C.Kirwan, *Influențe antice în filosofia morală contemporană din Marea Britanie* 21
A. Denham, S.F. Jackson, *Influența lui Kant asupra filosofiei morale britanice contemporane.* 45

II Teoriile

H. Steward, *Realismul moral*..99
J. MacAdam, *Ce este intuiționismul moral al lui Prichard? Schiță a unui răspuns* 129
R. Harré, M. Krausz, *Relativismul moral*............................152
C. Audard, *Utilitarismul* 187
R. Crisp, *Teorii ale virtuții*..212
D. McNaughton, *Deontologismul*..227
W. Charlton, *Individualism și cunoaștere morală* 253
M. Klein, *Libertatea voinței*..273

III. Aplicațiile

O. O'Neill, *Dreptatea transnațională* 297
B. Barry, M. Matravers, *Dreptatea* 341
J. Lucas, *Discriminare și irelevanță*...359
A. Montefiore, *Persoana și identitatea morală*.........................380

Prefața editorilor

Ideea acestui volum a apărut în biroul profesorului Alan Montefiore, la Balliol College, Oxford. Discutam proiectul publicării în România a unei culegeri de articole care să facă o panoramă a preocupărilor actuale ale filosofilor britanici în domeniul filosofiei morale, cînd, deodată, profesorul Montefiore a replicat: „De ce să nu fie o culegere de studii originale!". Așa a început căutarea comună a unor autori adecvați pentru o listă de probleme ce se voia, în ansamblu, relevantă pentru prioritățile tematice și, nu mai puțin, pentru stilul specific al eticii analitice din Marea Britanie a acestui sfârșit de secol filosofic. Dorința adresată autorilor a fost și aceea de a realiza studii ralativ accesibile, într-o manieră în bună măsură expozitivă, pentru a satisface gusturile unui cititor încă neobișnuit în suficientă măsură cu subiectele, rigoarea argumentativă și tehnicalitățile stilului analitic de filosofare din domeniul filosofiei morale. Când am cerut acest lucru am avut desigur în vedere și studenții doritori a se iniția în acest tronson al filosofiei contemporane și care vor fi, în fond, principalii beneficiari ai acestei cărți.

Trei sunt marile spații tematice în care au fost grupate articolele trimise cu multă bunăvoință de autori. Mai întâi e vorba de câteva studii care sintetizează rădăcinile istorice ale gândirii morale britanice contemporane (cele antice grecești – studiul lui C. Kirwan; și cele kantiene – studiul lui A. Denham și S.F. Jackson). Lipsește de aici, neîndoielnic, o piesă esențială: influența empirismului clasic britanic asupra filosofiei morale actuale; această lipsă poate fi compensată parțial doar de frecventele referiri ce se fac la asemenea autori în toate studiile incluse în volum. Tradiția utilitarismului lui Bentham sau Mill, ca și aceea a contractualismului clasic (Hobbes), impregnează substanța reflecției filosofice britanice contemporane.

A doua secțiune e dedicată marilor teorii etice și meta-etice. Prima parte a acestui secol a fost dominată de o viziune a eticii ca meta-etică. Naturalismul, intuiționismul, emotivismul, prescriptivismul etc. au eclipsat problematica tradițională a eticii normative și au încercat să acrediteze ideea că toate problemele filosofice semnificative în acest domeniu sînt probleme ce privesc elucidarea limbajului moral. Nu avem un studiu care să facă panorama acestui peisaj teoretic extrem de polemic și, uneori, supărător de tehnic, dar doritorii își pot face o imagine asupra lui citind o recentă culegere de traduceri dedicată acestui subiect.[1] Volumul de față atinge, totuși, această problematică prin studiile lui H. Steward despre „realismul moral" (o etichetă ce acoperă un domeniu actual care e continuatorul vechii problematici meta-etice) și studiul lui J. MacAdam despre intuiționism (mai ales cel al lui H. Prichard). Articolul lui R. Harré și M. Krausz[2] despre relativismul moral ca și acela al lui M. Klein despre „voința liberă" (liberul arbitru) completează acest spațiu tematic.

Anii șaptezeci au reprezentat o cotitură în filosofia morală contemporană de factură analitică prin aducerea în avanscena discuțiilor profesionale a teoriilor etice, a eticii normative (sau de ordinul întâi). Trei sunt aceste mari tipuri de teorii vehiculate în prezent: utilitarismul – care domină încă gândirea britanică (studiul lui C. Audard[3]), teoriile virtuții (studiul lui R. Crisp[4]) și teoriile deontologiste (studiul lui D. McNaughton). Unul din inițiatorii acestei cotituri (și critic totodată al ideii de teorie în etică), este profesorul

[1] Valentin Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Alternative, București 1995.

[2] Ambii sunt autorii unui recent volum pe această temă: *Varieties of Relativism*, Blackwell 1995.

[3] Autoarea a trei volume în pregătire la Presse Universitaire de France sub titlul *L'utilitarisme. Une anthologie historique et critique*.

[4] Editorul volumului pe aceeași temă *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Bernard Williams care semnează *Introducerea* la acest volum și care e considerat unul dintre numele cele mai importante ale filosofiei contemporane de limbă engleză. El e prezent și în librăriile românești cu lucrarea *Morality; An Introduction to Ethics* (1972)[5]. Aceleiași problematici i se subordonează și studiul despre individualism și cunoaștere etică al lui W. Charlton.

În fine, a treia secțiune e dedicată, în mare, unei problematici mai recente, aceea a „eticii aplicate". Această problematică a ajuns să domine în ultimii cincisprezece ani programele de filosofie morală din universitățile britanice și apare tot mai des în curriculele universităților franceze. Nici în acest caz nu am putut obține un studiu care să ofere o panoramă propriu-zisă a acestei problematici[6], dar articolele despre dreptate (B. Barry și M. Mattravers), dreptate transnațională (O. O'Neill), discriminare (J. Lucas) și integritate (A. Montefiore) oferă o idee despre ce ar putea însemna „filosofia aplicată" în acest domeniu particular, pe lângă temele mult frecventate ale avortului, eutanasiei, eticii mediului, eticii profesiilor etc.

Pe ansamblu, credem că această carte se va dovedi folositoare tuturor acelora care, filosofi profesioniști sau nu, doresc să înțeleagă coordonatele unui mod de a face filosofia în spațiul moralității în alt fel decît prin eseuri moralizatoare sau prin panseuri subtile despre tragismul vieții. Filosofia ne apare aici mai degrabă ca o disciplină argumentativă, care delimitează probleme și întemeiază rațional răspunsuri la ele, având finalmente atât o relevanță teoretică cât și una practică. Filosofia morală de factură analitică e un efort de a arăta că în asemenea probleme complexe și lunecoase cum sînt adevărul moral sau care e cel mai bun mod de a trăi, se poate discuta argumentat și pot fi avansate temeiuri raționale (de altfel, aceasta au încercat să arate și Platon ori Aristotel).

---

[5] B. Williams, *Introducere în etică*, Alternative, București, 1993.(Trad. V. Mureșan).

[6] Pentru aceasta, vezi A. Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Alternative, București 1995 și A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății*, Alternative, București 1996.

Autorii studiilor traduse aici sunt unele dintre numele cele mai respectate ale filosofiei morale analitice britanice. Ei și-au exprimat bucuria de a contribui la acest volum. Majoritatea sînt filosofi la Universitatea Oxford (B. Williams, C. Kirwan, A. Denham, J. F. Jackson, M. Klein, H. Steward, R. Harré, R. Crisp, J. Lucas, A. Montefiore); alții predau la Cambridge (O. O'Neill), Keele (D. McNaughton), Edinburgh (W. Charlton), London School of Economics (C. Audard, B. Barry), Trent – Canada (J. MacAdam). Tuturor le mulțumim pentru bunăvoința cu care au contribuit la realizarea acestui volum.

Mulţumiri se cuvin adresate şi traducătorilor, o mână de studenţi talentați ai Facultăţii de filosofie din Universitatea Bucureşti: Anabella Zagura (B. Barry), Raluca Prună (H. Steward), Dan Bărbulescu (M. Klein), Ciprian Păștinică (A. Denham), Alin Voica (C. Audard) precum și dnei lector dr Mihaela Czobor (J. Lucas și O. O'Neill). Revizuirea traducerilor a fost efectuată de Valentin Mureșan.

Lucrarea a fost tipărită cu sprijinul „Fundației Soros pentru o societate deschisă“ *căreia îi adresăm de asemenea mulțumirile noastre.*

EDITORII

Despre realizatorii acestui volum

Bernard Williams este White's profesor la Universitatea Oxford şi Monroe Deutsch profesor la Universitatea California, Berkeley. Este Fellow al Academiei Britanice. Domeniul său preferat e acela al filosofiei morale, în care e considerat astăzi personalitatea cea mai remarcabilă din spaţiul filosofic anglo-saxon. Dintre lucrările sale amintim: *Morality* (1971) (tradusă în româneşte sub titlul: *Introducere în etică,* Editura Alternative 1993), *Descartes: The Project of Pure Inquiry; Moral Luck; Ethics and the Limits of Philosophy* (capitolul 7 e tradus în culegerea *Valorile şi adevărul moral,* Editura Alternative 1995), *Shame and Necessity* (1993) şi *Making Sense of Humanity* (1995).

Christopher Kirwan este Fellow şi profesor la Colegiul Exeter al Universităţii Oxford. A publicat cărţi despre Aristotel, Metafizica (Cărţile Γ, Δ şi E (traducere şi comentariu), *Augustin* (în seria „Arguments of the Philosophers"), ca şi volumul *Logic and Argument.* A predat şi în alte ţări, la Praga, Bratislava, Bucureşti, Florenţa, ca şi în Statele Unite şi Canada.

Alison Denham este Fellow şi Tutor la St. Anne's College din Oxford. Are o pregătire de bază în domeniul muzical. Teza sa de doctorat a fost pe tema „Filosofie şi metaforă", interesele sale profesionale centrîndu-se pe filosofia secolului al nouăsprezecelea şi cea franceză contemporană.

Steven F. Jackson este profesor de filosofie la Heythrop College, University of London.

Helen Steward este Fellow şi Tutor la Colegiul Balliol de la Oxford. E autoarea lucrării *The Ontology of Mind* (1997), ca şi a numeroase articole despre cauzalitate, supervenienţă şi alte aspecte ale metafizicii minţii.

Jim MacAdam este profesor la Universitatea Trent din Canada. Este specialist în filosofie politică și morală și are publicații pe tema contractualismului și a filosofiei lui H. Prichard.A publicat multe studii asupra filosofiei sociale a lui Rousseau, între care *General Will Law and Its Problems* și *Rousseau's Criticism of Hobbesian Egoism.*

Rom Harré a studiat matematica și fizica, apoi filosofia și antropologia. Publicațiile sale acoperă atât aria științei cât și cea a filosofiei. A publicat *Varieties of Realism* și trilogia *Social Being, Personal Being* și *Physical Being.* E preocupat în mod special de felul în care limbajul penetrează toate aspectele vieții umane, incluzînd sentimentul eului și emoțiile (vezi *Pronouns and People,* împreună cu P. Muhhausler). Cea mai recentă lucrare în acest domeniu e cea scrisă împreună cu G. Gillett, *The Discursive Mind.* E implicat în studii de modelare numerică a minții sau inteligență artificială. A publicat recent *Varieties of Relativism* (1996), împreună cu M. Krausz.

Michael Krausz este profesor de filosofie la Bryn Mawr College, Universitatea Pensilvania. A scris *Rightness and Reasons: Interpretation in Cultural Practices* (1993), ca și studii pe temele relativismului, raționalității, metafizicii culturii, identității culturale etc.

Catherine Audard predă filosofia la London School of Economics și e director de programe la College Internationale de Philosophie din Paris. A publicat mai multe articole de filosofie morală și politică, ca și analize ale cărții lui John Rawls, *A Theory of Justice* (pe care a tradus-o în franceză). Pregătește spre publicare în Franța o *Antologie a utilitarismului; precursorii și formele lui contemporane.* Are în plan o carte despre relația dintre individualitatea morală și statutul de cetățean.

Roger Crisp este Fellow și Tutor la Colegiul St. Anne's al Universității Oxford. E autorul cărții *Mill on Utilitarianism* (1997).

Face parte din colegiul editorial al prestigioasei reviste „Utilitas“. A editat volumul *How Should One Live? Essays on the Virtues* (1996) şi, împreună cu M.Slote, culegerea *Virtue Ethics* (1997).

David McNaughton este profesor de filosofie la Universitatea din Keele şi şeful departamentului de filosofie de la această universitate. E autorul apreciatei lucrări *Moral Vision* (1988).

William Charlton e profesor de filosofie la Universitatea din Edinburgh. A publicat *The Weekness of Will* şi *The Analytic Ambition.*

Martha Klein este Fellow şi Tutor la Colegiul Pembroke, Oxford. A publicat *Determinism, Blameworthiness and Deprivation* (1990), ca şi studii despre etica lui Kant şi cauzalitate.

Onora O'Neill este profesor la Universitatea Cambridge. E autoarea lucrărilor *Faces of Hunger* (1986) şi *Constructions of Reason,* (1989) fiind cunoscută ca una dintre cele mai celebre comentatoare ale lui Kant. Ultima lucrare publicată este *Towards Justice and Virtue* (1996).

Brian Barry e profesor de ştiinţe politice la London School of Economics, Fellow al Academiei Britanice şi Fellow al Academiei Americane de Ştiinţe şi Arte. E autorul unui număr de cărţi, printre care *Theories of Justice* (1989) şi *Justice as Impartiality* (1995).

John Lucas este Fellow şi Tutor la Colegiul Merton de la Universitatea Oxford. Dintre cărţile publicate: *The Concept of Probability* (1970), *The Freedom of the Will* (1970), *A Treatise on Space and Time* (1975), *Democracy and Participation* (1976), *Freedom and Grace* (1976), *Space, Time and Causality* (1985), *The Future* (1989), *Responsibility* (1993), *Ethical Economics* (cu M. R. Griffiths) (1997).

Alan Montefiore este Emeritus Fellow al Colegiului Balliol de la Oxford. S-a pensionat recent, după mai bine de treizeci de ani de profesorat. În ultimii trei ani a fost Academic Visitor la departa-

mentul de filosofie, logică şi metodologie ştiinţifică al prestigioasei London School of Economics iar în prezent e profesor vizitator la universitatea Middlasex. E de asemenea preşedinte al Bibliotecii Wiener din Londra şi a fost preşedinte al Froebel Educational Institute. A publicat cărţi, ca autor sau editor, în domeniile filosofiei morale, al angajării politice şi în viaţa academică, al filosofiei franceze contemporane, al responsabilităţii politice a intelectualilor, al relaţiei dintre identitatea personală şi cea culturală etc. Dintre ele amintim: *A Modern Introduction to Moral Philosophy* (tradusă şi în limba română), *British Analitical Philosophy* (1961), *Philosophy in France Today* (1983), *Goals, No-Goals and Own Goals: The Description and Explanation of Goal-Directed Behaviour* (1989), *The Political Responsibility of Intellectuals* (1990).

Valentin Mureşan este profesor şi decan al Facultăţii de filosofie de la Universitatea din Bucureşti. Este secretar al Societăţii Române de Filosofie Analitică. A publicat cărţile: *Valorile şi criteriile eficienţei* (1986), *Apusul unei filosofii* (1995) şi *Evoluţie şi progres în ştiinţă (1996).*

INTRODUCERE

Bernard Williams

Bogata culegere de articole cuprinsă în această carte ilustrează, în sensul larg al cuvîntului, stilul „analitic" în filosofia morală și politică. Cei ce vor citi aceste studii, dar mai ales cei ce se vor apleca asupra lor venind dinspre o altă tradiție filosofică, vor recunoaște câteva dintre caracteristicile legate de această denumire, deși nu e ușor de spus cu precizie ce semnifică ea.

Filosofia „analitică" e adesea pusă în contrast cu filosofia „continentală", dar această distincție nu ne e de prea mare ajutor. Problemele pe care ea le ridică depășesc faptul că etichetele pe care le utilizează sunt nepotrivite. De fapt, aceste denumiri sunt de două ori nepotrivite. În primul rând, ele implică un amestec al criteriilor de clasificare, cele metodologice și cele geografice: e ca și cum ai clasifica automobilele ca fiind japoneze și ca având tracțiunea pe față. În plus, criteriul geografic e oricum greșit, căci unele dintre cele mai importante influențe originare asupra filosofiei analitice vin dinspre lumea germană.[1] Nu vom presupune, totuși, că distincția de mai sus ar fi în regulă dacă ar fi pur și simplu redenumită. Căci e complet neclar ce se presupune a fi în dispută atunci când se vorbește despre aceste două modalități diferite de filosofare: nu e evident ce anume vom redenumi și pînă la ce limită.

Dezacordurile dintre așa-zisa filosofie analitică și așa-zisa filosofie continentală se învârt, în bună măsură, în jurul unor probleme ce vizează lucrările autentice: cine anume ar trebui citit. Problema locului și momentului în care aceste canoane ale autenticității se bifurcă, aceasta este o problemă complicată. Ele cuprind împreună cea mai mare parte a filosofiei occidentale pînă la și

[1] Vezi Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (London: Duckworth, 1993).

incluzându-l pe Kant, deşi, desigur, interpretează diferit această istorie. Hegel e privit ca figurând, pe o poziţie proeminentă, în una din aceste tradiţii, dar nu în cealaltă (şi nu e un fapt banal că el are anumite drepturi asupra paternităţii termenului „fenomenologie"). Privit în sine, acest fenomen nu trebuie să ne stîrnească inconfortul. Unele facultăţi pot să studieze mai mult Hegel decît altele; chiar acelea care nu o fac, pun cărţile lui Hegel în rafturile secţiunii de filosofie ale bibliotecii, aşa cum ambele tipuri de facultăţi pun pe aceleaşi rafturi lucrările de filosofie medievală pe care nici unele nu le citesc. Dar în legătură cu autorii mai recenţi şi cu cei contemporani, o mare problemă începe să apară – problema ce anume se presupune că fac ei, dacă ne putem exprima aşa. În cazul unor autori contemporani, problema nu e atât dacă ei trebuie citiţi, ci unde – într-o facultate de filosofie sau în una de literatură. Aceasta ridică acum problema identităţii profesionale a filosofiei.

Dacă profesorii dintr-o facultate de filosofie sunt confruntaţi cu această întrebare, sau se provoacă ei înşişi la o asemenea discuţie, ei se vor ciocni de, şi, probabil, vor lua în considerare, opinia profesională pe care filosofia şi-a făcut-o despre sine. Să presupunem că ne aflăm într-o situaţie în care opinia noastră despre filosofie este una stimulată de filosofia analitică. Reflectăm asupra virtuţilor – virtuţile neîndoielnice – ale unei asemenea filosofii: claritate, precizie, controlabilitate (sau ceva de felul acesta), posibilitatea unor discuţii atente între diferite persoane.

De ce sunt acestea virtuţile, sau, cel puţin, virtuţile fundamentale şi centrale, ale filosofiei? Un răspuns e că trebuie să existe ceva în filosofie care să garanteze că ea e *făcută corect*. Aceasta e, desigur adevărat şi extrem de important. Încerc o anume simpatie pentru încercrile recente, cum sunt cele ale lui Richard Rorty, de a pune în discuţie opiniile pe care filosofia şi le-a făcut despre sine şi de a lărgi sfera ei de cuprindere. Dar aceste încercări nu duc nicăieri dacă ele se finalizează într-o situaţie în care nimic nu contează ca fiind filosofia făcută corect. „A fi făcută corect" e un lucru care tre-

buie să existe, chestiune valabilă, indiscutabil, și despre claritate și precizie. Dar există mai mult de o singură instanță a tuturor acestor lucruri – de pildă, există mai mult de o singură instanță a lui „a fi făcută corect": aceasta depinde de ce este *ea*. În acest caz, ce se poate spune despre acea interpretare particulară a lui „a fi făcută corect" care ne ajută să definim filosofia analitică?

În multe cazuri de filosofie analitică, modelul lui „a fi făcută corect" e luat (conștient sau nu) din științele naturii. În unele domenii, acest lucru nu e adecvat. Unele subiecte filosofice au vecini științifici într-o asemenea măsură încît nu pot fi trasate granițe precise între ei. Aceasta e valabil pentru filosofia mecanicii cuantice, pentru filosofia matematicii, pentru unele domenii ale filosofiei limbajului sau ale filosofiei minții. Dar chiar în domenii unde practicile științifice sunt foarte relevante, știința poate fi un rău model pentru filosofie și e sigur că ea nu e foarte utilă pentru filosofia morală și politică.

Există mai multe temeiuri pentru aceasta. Unul e acela că asemenea subiecte cer, într-o măsură nepretinsă de științe, un simț al istoriei, în particular al propriei lor istorii. Mai mult, ele sunt legate direct sau indirect de problemele practice ale lumii moderne; și, mai mult, filosofia, în aceste domenii, trebuie să se exprime în forme care prind sens pentru cititori în termenii propriei lor experiențe, reflecții și nevoi. E semnificativ că aceste două ultime cerințe nu sunt identice. În fapt, problemele practice cele mai concrete nu primesc decît rar răspunsuri de la filosofie; și există alte nevoi, de exemplu cele de auto-înțelegere, la care filosofia trebuie să răspundă în termeni accesibili pentru om.

Așa apare problema statutului teoriei în filosofie. O anume parte a filosofiei morale (reprezentată de mai multe articole din acest volum) e orientată spre chestiuni de meta-etică și e preocupată de problematica statutului și naturii gândirii etice. Ea pune întrebarea dacă opiniile morale pot fi adevărate într-un sens obiectiv; dacă are sens relativismul; cum e legată opinia morală de acțiune;

ş.a.m.d. Teoria s-ar putea să aibă sens dacă e legată de asemenea chestiuni, la fel cum ea are sens în alte arii ale filosofiei. Scopul ei e, în parte, să dea o explicaţie sistematică a relaţiilor dintre gândirea etică şi alte arii ale gândirii şi experienţei; să cerceteze, de pildă, cât poate pretinde opinia etică o interpretare „realistă“ a obiectului ei, în comparaţie cu alte tipuri de opinie.

Merită să menţionăm că meta-etica nu e necesarmente sau în primul rând o cercetare *lingvistică*. A fost o vreme când, sub influenţa pozitivismului logic, filosofia analitică îşi definea în mod special obiectul în termeni de limbaj. Preocuparea faţă de problemele limbajului rămîne încă semnificativă pentru acest tip de cercetare, iar filosofia limbajului e un domeniu foarte important. Dar filosofia limbajului e un domeniu distinct al filosofiei, iar obiectul ei, în ansamblu, nu e definit ca studiul limbajului. (Dacă ar fi aşa, atunci ar fi dificil – aşa cum a şi fost în vremurile pozitivismului – de a distinge filosofia de studiul empiric al limbajului; a spune că filosofia e studiul *filosofic* al limbajului ne lasă acolo de unde am plecat). Problema e mai degrabă aceea că persoanele care lucrează în sfera filosofiei analitice tind să împărtăşească o teză filosofică de fond, anume că înţelegerea noastră optimă a conceptelor şi gândurilor umane e cel mai probabil să fie găsită prin intermediul limbajului în care ele sunt exprimate.

Nu decurge de aici că noţiunile şi gândurile cele mai relevante şi interesante pentru filosofia morală de factură analitică ar fi pur şi simplu acelea care sunt exprimate într-un anumit cîmp al limbajului numit, dinainte, „moral“. Dimpotrivă, atitudinile, emoţiile şi opiniile care sunt foarte relevante pentru aspectele etice ale vieţilor noastre pot fi exprimate în multe contexte diferite. O parte a filosofiei analitice a asumat prea repede că ştim care e domeniul „moralului“ – o greşeală pe care o împărtăşăşte, de altfel, cu alte stiluri de filosofare.

Prin urmare, meta-etica nu se ocupă exclusiv de limbaj. Ca alte ramuri ale filosofiei, ea va acorda atenţie limbajului, dar se va

ocupa în mod esențial cu conceptele, experiențele, opiniile, deciziile, acțiunile, temeiurile etc. noastre, în măsura în care ele sunt relevante pentru reflecția asupra a ce este viața etică; iar interogațiile ei pot lua, uneori, pe bună dreptate, o formă teoretică, așa cum se întîmplă și în alte arii ale filosofiei. Aceasta nu e totuna cu a produce o *teorie etică;* a produce o teorie etică e o întreprindere filosofică diferită.

Teoriile etice tind să dea o formă teoretică *conținutului* gândirii etice. Ele sunt prezentate de regulă ca făcând parte din trei categorii de bază, centrate, respectiv, pe *consecințe, drepturi* și *virtuți.* O modalitate de a înțelege această diviziune tripartită e în termenii a ceea ce vede fiecare din aceste teorii, la nivelul cel mai elementar, ca fiind purtătorii valorii etice. Pentru teoriile de primul tip, e vorba de *stările de lucruri bune*; pentru al doilea tip, *acțiunea corectă;* în timp ce teoria virtuții pune accentul principal pe ideea de *persoană bună*, cineva care ar putea fi de asemenea descris ca o persoană demnă de admirat din punct de vedere etic. Ultimul accent e unul important, iar noțiunea de virtute e importantă în etică, dar importanța ei nu poate fi captată în acest fel, considerând-o ca focar al unei teorii ce se presupune a fi paralelă cu aceste alte tipuri de teorie. Teoriile consecinționiste și ale drepturilor vizează sistematizarea principiilor sau regulilor noastre de acțiune în moduri care se presupune că ne vor ajuta să înțelegem ce să facem sau să recomandăm în situații particulare. O teorie a virtuții nu poate pretinde așa ceva: teoria ca atare spune că ceea ce ne trebuie pentru a face și a recomanda ceea ce corect să facem sunt virtuțile, nu o teorie despre virtuți. Mai mult, gândurile unei persoane virtuoase vor fi uneori gânduri despre drepturi sau despre consecințe bune și acest fapt ne spune clar că gândurile despre persoana bună nu pot elimina aceste alte concepte etice, deoarece o persoană bună va trebui să utilizeze asemenea concepte. „Teoria virtuții“ nu se poate afla la același nivel cu celelalte tipuri de teorii.

Unii autori (incluzându-mă pe mine însumi) sunt sceptici cu privire la valoarea teoriei etice în sensul încercărilor consecin-

ționiștilor și teoriticienilor drepturilor de a ne sistematiza principiile pentru a ne ameliora practica. Unele dintre aceste tentative sunt foarte accentuat normative, condamnând, ca inacceptabile și confuze, tipuri de gândire care nu se potrivesc cu sistemele lor preferate. (Utilitarismul, forma de consecinționism care e orientată spre ideea de bunăstare sau fericire, tinde să fie cel mai agresiv în această privință). De ce se crede, totuși, că ar avea aceste condamnări vreo autoritate oarecare? Răspunsul standard e că teoria face gândirea noastră etică „mai rațională"; dar serioase întrebări se ridică în legătură cu ce este această noțiune de „raționalitate" și, respectiv, de ce reprezintă ea un țel indiscutabil al gândirii etice.

O parte a filosofiei morale poate, într-adevăr, urmări să formuleze unele din preocupările noastre etice în termeni mai sistematici pentru motivul special că e orientată spre posibile reglementări. E un loc comun faptul că în societățile moderne multe probleme care erau de obicei chestiuni private sau erau dirijate de profesioniști (cum ar fi personalul medical) în contexte private, sunt dirijate acum în instituții publice în care cei implicați sunt răspunzători în mod public. Acest fapt poate cere ca asemenea decizii să fie guvernate de principii formulabile explicit. Cei ce discută domenii precum etica medicală se referă adesea la problema: care ar putea fi reglementarea publică imparțială, adecvată și operațională? Într-un asemenea context, putem găsi o explicație acceptabilă a motivului pentru care ar putea fi adecvate anumite tipuri de sistematiare și simplificare. Totuși, aceasta e foarte diferit de ideea că gândirea etică în sine este rațională numai în măsura în care ea e sistematizată. Aceasta înseamnă a subscrie la una dintre cele mai păguboase iluzii ale Iluminismului, aceea că virtuțile ordinii legale și administrative moderne reprezintă însăși raționalitatea.

Valoarea filosofiei morale analitice – utilitatea ei, cum s-ar zice, pentru cineva care vrea să se familiarizeze cu ea – nu depinde de încercarea acesteia de a deveni o știință, sau o propagandistă a științelor, sau un avocat al teoriei în sensul conferirii unei structuri sistematice gândirii și experinței etice. Țelul ei e să utilizeze orice

concepte și idei teoretice ar fi necesare pentru a clarifica relațiile gândirii etice cu alte aspecte ale vieții, în privința unor probleme cum sunt adevărul, obiectivitatea, universalitatea și autoritatea ideilor etice. Ea trebuie să ajute oamenii, în felul ei, (așa cum filosofia a ajutat oamenii în trecut), să înțeleagă în mod reflectat viziunile, nedumeririle, prejudiciile și confuziile lor etice. Evident, filosofia analitică nu este singurul tip de scriitură care poate ajuta oamenii în acest sens și, în termeni istorici, ea nu e singurul mod de filosofie care a făcut acest lucru. Dacă există un motiv special pentru ca ea să facă asta în prezent, acesta constă în faptul că ea cultivă, în forma cea mai înaltă, un stil al vorbirii obișnuite și al argumentării transparente care clarifică în cel mai înalt grad posibil care sunt sursele dezacordului dintre cel ce acceptă și cel ce nu acceptă ceea ce scrie un autor.

Stilul său de „a face corect filosofia", cum am spus mai sus, nu trebuie înțeles ca o încercare de a ajunge într-un cer pozitivist scutit de griji, în care concluziile filosofice pot primi gradul de consens (orice ar însemna acesta) recomandat celor mai sigure achiziții ale științelor. Nici nu trebuie ca ea să devină (deși, nesurprinzător, ea devine câteodată) o întreprindere pur profesională și tehnică. Ea are nevoie, în unele probleme, de tehnicalitățile ei, dar a te concentra exclusiv pe acestea înseamnă a pierde legătura cu meritele propriului său stil care exprimă, mai degrabă, ceea ce s-ar putea numi o responsabilitate față de rațiunea practică împărtășită. Ea se oferă să vorbească oamenilor, cu bună credință și în virtutea propriilor lor preocupări intelectuale și practice, în termeni a căror seriozitate ei o pot recunoaște cu ușurință.

Ea vorbește cel mai bine cititorilor săi la persoana întîi sau a doua. Când abordează probleme politice, ea speră să contribuie la elucidarea întrebărilor, distincțiilor, sugestiilor apărute în dezbaterile publice pe care toți le avem, astăzi, cu privire la drepturi, libertăți și speranțele ori dezamăgirile ordinii sociale liberale. Ea ni se alătură în a întreba „ce putem face?". Atunci când se adresează experienței etice individuale, ea pune întrebările, foarte utile, „așa

ţi se pare şi ţie că stau lucrurile?"; „aceasta e ceea ce te preocupă?"; „are aceasta sens pentru tine?".

Asemenea întrebări ne pot reaminti că există şi alte trăsături ale filosofiei morale pe care nu le-au evidenţiat pînă aici. Una este aceea că ea nu doar ne ajută să înţelegem conceptele noastre etice, dar, mai mult, le poate supune interogaţiei. Şi face cu folos un asemenea lucru nu utilizând tirania normativă a teoriei etice, ci pretinzând cititorului să-şi clarifice mai mult exigenţele pe care moralitatea i le ridică, să reflecte asupra a ceea ce semnifică ele şi apoi pur şi simplu să-şi *reamintească*, să-şi aducă pe ecranul minţii, legat de acele exigenţe, obscurităţile şi bogăţia propriei sale experienţe.

Vom aminti de asemenea că punând aceste întrebări şi conştientizând aceste lucruri, filosofia morală analitică are nevoie totodată de imaginaţie, alături de claritate teoretică şi de stil simplu, atât pentru a sesiza, cât şi pentru a exprima interogaţiile centrale ale domeniului ei de interes. Nu întreaga filosofie, indiferent de stil, poate fi literatură, dar există, cu toate acestea, unele genuri de literatură cu care filosofia se poate confunda uneori.

Ne vom întoarce acum, pentru ultima dată, la punctul de la care am plecat, acela că termenul „analitic" nu desemnează o categorie foarte clară sau determinată a filosofiei. Nu desemnează, dar înseamnă totuşi ceva, iar articolele din această carte vor elucida, mai mult decît orice descriere, ce ar putea să fie o asemenea filosofie. Cu toate acestea, orice ar fi filosofia astăzi, ea nu va fi acelaşi lucru în deceniile următoare, cel puţin în condiţiile în care ea va rămîne un domeniu viu. Există multe lucruri pe care filosofia morală şi politică ar fi putut să le facă, dar nu le-a făcut pînă acum şi va fi, probabil, un semn al vremurilor viitoare, în care ea va fi rezolvat asemenea neîmpliniri, acela că întrebarea dacă un stil filosofic particular e „analitic" sau nu va înceta să mai fie o întrebare interesantă.

I Rădăcinile

INFLUENȚE ANTICE ÎN FILOSOFIA MORALĂ CONTEMPORANĂ DIN MAREA BRITANIE

Christopher Kirwan

O viață care merită să fie trăită

De la Socrate (469-399 î. Cr.) și până la Augustin (354–430), filosofia morală antică acoperă o perioadă de mai bine de 800 de ani. În acest răstimp, o serie de școli filosofice au luat naștere, au înflorit și au decăzut. Majoritatea celor care au reflectat la problematica filosofică în genere, inclusiv la problematica morală, au aderat la una din aceste școli; dacă erai filosof în acele timpuri era probabil să fii, cu bunăștiință, fie platonist, fie aristotelician sau epicurean, fie stoic sau cirenaic ori pyronist ori pitagorician – iar dacă nu erai nici una din toate acestea, atunci trebuia să fii conștient că te situezi în marginea principalelor tradiții. Aderarea însemna o opțiune *αιρεσις* – în traducre literală „erezie“ – cuvânt ce doar ulterior a ajuns să semnifice o opțiune rea. Fiecare din aceste școli ținea la mare cinste un anumit corpus de scrieri, anume cele ale fondatorului ei sau ale vreunui alt grup de „bătrâni“ aprținând perioadei de aur dintre 500 și 200 î. Cr. Și cu toate că unii dintre filosofii de mai târziu au vorbit și chiar au scris în latină, aceste scrieri canonice au fost toate în greacă, ele fiind larg accesibile și minuțios studiate în întreaga perioadă a antichității. Astăzi, cele mai multe dintre ele sunt pierdute; dintre operele filosofilor importanți

doar cele ale lui Platon și Aristotel au ajuns la noi într-o formă aproape completă; pentru celelalte școli filosofice suntem nevoiți să ne bazăm în principal pe fragmente și pe relatări adesea nesigure.

„Filosofia“ acestor scrieri acoperea mai multe subiecte: gramatica, logica, teoria literară, cosmologia, fizica, psihologia, morala și teoria politică (alte tipuri de preocupări intelectuale erau practicate, în antichitate, mai cu seamă în afara școlilor: e vorba, înainte de toate, de matematică, medicină și teoria dreptului). Totuși, aderarea la o școală însemna mai mult decât acceptarea și apărarea unui anumit corp de concepții tradiționale ori decât încercarea de a contribui cu propriile gânduri originale la dezvoltarea acelei tadiții. O școală era o comunitate, având de obicei un sediu (cele mai multe erau situate în Atena), comunitate în care se practica un mod de viață. E adevărat că mulți aderenți nu au urmat niciodată cursurile în sediul central și mulți alții au petrecut acolo, ca învățăcei, prea puțină vreme – lucru ce li se întâmplă adesea și studenților din universitățile moderne. Cu toate acestea, aproape toți stoicii, epicurienii, platoniștii sau aristotelicienii priveau spre comunitatea ateniană – așa cum era acestea în timpul vieții lor sau așa cum fusese odinioară – ca spre modelul felului în care ar trebui ei înșiși să-și croiască viața în calitate de soți, judecători, dascăli, funcționari și câte altele, sau în care ar trebui să viețuiască grupurile coagulate în jurul câte unui învățător local. αιρεσις-ul filosofiei era αιρεσις-ul unui mod de viață.

Tradiția care vede filosofia ca pe un mod de viață ne vine de la Socrate (469-399 î. Cr.). Socrate nu ne-a lăsat nimic scris; ceea ce știm despre personalitatea și învățătura sa știm din relatări indirecte, mai cu seamă din cele ale unora care l-au cunoscut, cum sunt Aristofan, Xenofon și, mai ales, Platon. Avem de la Platon (427–347 î. Cr.), în afara unui număr de opere minore, în jur de 34 de dialoguri (câteva ar putea fi neautentice) care redau, aproape toate, conversații la care s-ar putea bănui că Socrate a luat parte, în Atena, celelalte personaje fiind de asemenea – în măsura în care

putem verifica lucrurile – oameni reali pe care Socrate i-a întâlnit sau i-ar fi putut întâlni. Când poporul Atenei l-a condamnat pe Socrate la moarte în 399 î. Cr., Platon avea 27 de ani; într-un loc sau două, acesta se înfățișează pe el însuși ca fiind prezent sau absent de la întâlnirea socratică pe care o redă, însă niciodată el nu se prezintă ca luând parte efectiv la conversație. Convențiile literare ale timpului îi permiteau o mare libertate în relatarea a ceea ce a spus Socrate. Pe măsura înaintării în vârstă – Platon a ajuns să trăiască aproape optzeci de ani – el a început să-l folosească pe Socrate în calitate de purtător de cuvânt (unul dintre mai mulții) pentru vehicularea unor idei ce aparțineau cu evidență propriului său secol, al patrulea, și nu secolului lui Socrate. Într-adevăr, nu putem să ne îndoim de faptul că vederile purtătorului de cuvânt din multe dialoguri sunt chiar vederile lui Platon, ce ne oferă astfel propria sa doctrină (în toată evoluția ei, surprinzător de prelungită: doar Bertrand Russell, dintre filosofii demni de menționat – care a trăit încă și mai mult – pare să-și fi schimbat atât de des părerile).Totuși, în lucrările lui Platon pare să subziste mult din ceea ce a fost personajul real Socrate, mai cu seamă – cum e firesc să presupunem – în lucrările sale timpurii, scrise puțin după moartea lui Socrate sau chiar înaintea ei.

Această schiță istorică a fost menită să pregătescă terenul pentru două observații pe care Platon le atribuie lui Socrate. Prima apare în *Apărarea lui Socrate,* care nu e un dialog, ci recrearea de către Platon a discursului în care Socrate s-a apărat fără succes împotriva acuzațiilor de impietate și de corupere a tineretului, acuzații ce i-au adus moartea. Socrate spune aici că o viață lipsită de interogații (*without examination*) (acesta se consideră acum a fi înțelesul lui ανεξεταστος din respectivul context, mai degrabă decât „nescrutată critic“ (*unexamined*)) nu merită să fie trăită de o ființă umană; iar în rândurile anterioare ni se explică faptul că ceea ce consideră el a fi cel mai mare bine pentru o ființă umană e să discute despre virtute (sau bine, αρετη) și să-și pună sieși întrebări, ori să le pună altora, pe teme despre care

oamenii s-au obişnuit să-l audă vorbind (Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a1-6). Avem aici o mărturie asupra felului în care trebuie să-ţi duci viaţa, mărturie prin care putem neîndoielnic întrezări, în cuvintele lui Platon, atât vocea autentică a maestrului său Socrate, cât şi convingerile sale cele mai sincere: trebuie să te angajezi în cercetare sau, cum o numeşte el altundeva, filosofie, mai cu seamă pe tema virtuţii. O asemenea activitate, desfăşurată sub forma dezbaterii faţă în faţă, este, după părerea lui Socrate, binele cel mai mare pentru orice fiinţă umană.

Acelaşi mesaj e transmis printr-un pasaj al dialogului *Gorgias*. Socrate spune:

„Vezi doar, că pentru orice om cu un dram de minte, nu poate exista un subiect de discuţie mai important decât cel dezbătut de noi,şi anume ce fel de viaţă trebuie să ducă. Cea la care mă îndemni tu..., să vorbească adică în faţa poporului, să practice retorica şi politica, ... sau să-şi închine viaţa filosofiei? Şi prin ce se deosebeşte această viaţă de cea dintâi?" (Platon, *Gorgias* 500 c, traducere de Alexandru Cizek; Platon, *Opere I*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1974)

Aceste pasaje ne furnizează o întrebare – „Cum trebuie să trăim?" – şi un răspuns la această întrebare. Răspunsul, „filosofează", va trebui comparat mai târziu cu alte răspunsuri, aparent diferite, inclusiv cu unul, provenit de la Socrate însuşi. Mă voi opri însă acum la întrebarea „Cum s-ar cuveni să trăim?", „Ce face dintr-o viaţă de om o viaţă care merită să fie trăită?", întrebare care surprinde problema fundamentală a filosofiei antice a moralei, lăsată moştenire tuturor urmaşilor de către Socrate şi Platon. Iar aceşti urmaşi, ca şi Socrate, de altfel, nu au deosebit-o de întrebarea: „Care e cel mai mare bine pentru fiinţa umană?"

Uneori cauzele mici produc efecte mari. Oricum, efectul acestor observaţii atribuite lui Socrate a fost unul mare, conferind filosofiei morale a antichităţii un program specific. În timpurile moderne problema fundamentală a filosofiei morale a fost una ce se referea

la acțiunile individuale, mai degrabă dacât la ansamblul vieții; ea a fost: „Ce conferă unei acțiuni caracterul de corectitudine morală?" (*What make an action right?*) mai degrabă decât „Cum trebuie să trăim?". Probabil preocupările noastre moderne se originează în concepția după care moralitatea e un fel de legisalație iar a trăi bine înseamnă a face ceea ce e permis. Pentru moment nu are importanță dacă această sugestie e corectă sau nu (voi spune mai multe lucruri despre ea în continuare); ceea ce importă e că filosofia morală britanică din secolul al douăzecilea a moștenit concepția modernă cu privire la sensul problemei fundamentale și, prin urmare, se află în opoziție cu tradiția antică. Dacă așa stau lucrurile, atunci rezultă că, la cel mai profund nivel, influența lui Platon și Aristotel, ca și a filosofiei morale antice în genere, asupra felului în care a fost dezvoltat acest subiect în Marea Britanie, a fost slabă sau, chiar mai mult decât slabă, a fost una ce a subliniat diferențele.

Dacă aceasta este ceea ce cred eu, vă veți întreba, desigur, de ce am acceptat să contribui cu un asemenea capitol la o carte de filosofie morală contemporană britanică. Două sunt motivele acceptării mele. Pimul: cel mai profund nivel nu e și singurul; cu toate că anticii vedeau problema lor diferit decât o vedem noi, ei au spus, discutând-o, multe lucruri care au o tot atât de directă legătură cu filosofia lor morală ca și cu a noastră. Voi descrie mai jos câteva modalități în care opera acestora, și mai cu seamă cea a lui Aristotel, a influențat serios pe urmașii lor britanici din secolul douăzeci. Al doilea: e posibil ca lucrurile să se schimbe; în ultimii cinsprezece ani a apărut o mișcare nouă în filosofia lumii de limbă engleză (inclusiv cea britanică – dar granițele naționale, spre deosebire de cele lingvistice, au contat prea puțin în filosofie pe parcursul celei de-a a doua jumătăți a secolului nostru), numită variat, *etica virtuții* sau *neo-aristotelică*, mișcare ce recunoaște diferența fundamentală pe care am amintit-o și susține că, în unele privințe cel puțin, avem mai multe de învățat de la tradiția antică decât de la cea modernă.

Intenția mea e să fac două lucruri în restul lucrării. Mai întâi voi descrie oarecum mai detailat felul în care s-a dezvoltat tradiția antică, înainte de toate în opera elevului lui Platon, Aristotel (384–322 î. Cr.), dar cu luarea în considerare și a altor αιρεσις antice. Acest lucru va evidenția diferența față de gândirea modernă, așa cum voi demonstra formulând critici la adresa filosofiei antice a moralei din propriul meu punct de vedere (modern). Apoi mă voi apleca asupra modalităților mai puțin fundamentale în care filosofii antici – și, iarăși, în primul rând Aristotel – au influențat gândirea britanică recentă în acest domeniu.

Fericirea

„Noi, oamenii, oare nu dorim să fim fericiți?“, întreabă Socrate *(Platon, Euthydemos, 278 a 3;* trad. Gabriel Liiceanu). (În original: *All we humans want to be well off,* unde *well off* are sensul, mai degrabă, de „în bunăstare“ sau „norociți“ – n. trad.). „Nu e oare viața fericită ceea ce-și dorește fiecare?“ întreabă Augustin (nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt?, *Confesiones* 10.20.29 și în multe alte locuri). A fost un loc comun, de la începutul și până la sfârșitul antichității, ca fericirea (*happiness*) – în grecește, ευδαιμονια, identificată cu prosperitatea ori înflorirea (*doing well*) sau cu norocirea (*well off*) (εν πραττειν), să fie gândită în sens universal. Și nu numai atât, dar ea era gândită numai pentru sine, niciodată în vederea a altceva. Spune Platon: „Și nu mai e nevoie să-ntrebăm de ce vrea să fie fericit cel care vrea aceasta; răspunsul pare a pune punct aici chestiunilor“ (Trad. C. Papacostea; Platon, *Banchetul,* 205 a. 2-3, Editura de vest, Timișoara 1992; τελος δοκει εχειν η αποκριος); caracterizarea dată de Aristotel acestei situații e „scop ultim“ *(most final end),* τελειοτατον τελος, *(Etica nicomahică,* 1097 a 30 – b 6). Aristotel merge chiar mai departe spunând că ενδαιμονια e *singurul* lucru dorit *vreodată numai* pentru sine, susținere din care el a putut deduce teza tare că orice altceva doresc oamenii, ei îl doresc, cel puțin în

parte, în vederea fericirii (*Etica nicomahică*, 1102 a 2-3); acesta e scopul comun al tuturor strădaniilor noastre.

Practic, toţi filosofii antici au acceptat această teză tare, referitoare la natura sau psihologia umană. Practic, toţi aceştia au considerat că teza are implicaţii morale deoarece – credeau ei – ea antrenează faptul că *binele* cel mai mare pentru om e propria sa fericire. Această legătură e, de obicei, neformulată explicit (la Platon, bunăoară), dar e cât se poate de explicită la Aristotel; căci, conform acestei teze, *orice* om urmăreşte propria sa fericire şi o consideră drept singurul său scop final; prin urmare, ea trebuie să fie lucrul pe care e *just (right)* să-l urmărim, după cum trebuie să fie binele cel mai mare pentru oricine; a gândi altfel înseamnă a gândi – în mod absurd – că o părere universal împărtăşită ar putea fi greşită (această maximă e formulată în *Etica nicomahică* 1153 b 25-8). Dar dacă toate acestea sunt adevărate şi dacă fericirea fiecărei persoane este într-adevăr binele cel mai mare pentru acea persoană, atunci mai rezultă şi că un răspuns adevărat la problema fundamentală a filosofiei morale („Cum trebuie să trăim?") ar putea fi: „Trebuie să ne angajăm în acele activităţi, sau să urmărim acele stări, care compun fericirea noastră". Desigur, un asemenea răspuns ridică pe dată o altă întrebare: „În ce constă fericirea umană?"; iar diferitele şcoli filosofice au dat, după cum vom vedea, răspunsuri diferite la această întrebare subsecventă. Dar natura fericirii le-a limitat, într-un fel, răspunsul la problema fundamentală: nici unul dintre noi nu trebuie să îmbrăţişeze un mod de viaţă care ţinteşte la un alt scop ultim decât propria fericire.

Dacă un asemenea punct de vedere e discutabil sau nu, depinde de o serie de lucruri pe care va trebui să le cercetăm în continuare. El ar fi cu siguranţă discutabil dacă ar fi privit ca răspuns la problema fundamentală a filosofiei morale moderne: „Ce face ca un act să fie moralmente corect?". Dar anticii nu l-au propus ca răspuns la această întrebare şi prea puţini dintre ei, dacă vreunul, ar fi fost de acord că toate acţiunile care contribuie la fericirea unui agent sunt şi moral-

mente corecte, sau viceversa. În al doilea rând, el ar fi discutabil pentru acei filosofi care au refuzat din principiu să derive concluzii prescriptive din enunțuri cu privire la natura sau psihologia umană, să derive, altfel spus, un „trebuie“ dintr-un „este“. Au fost, la un moment dat, mulți filosofi, ținând de tradiția analitică a secolului XX, care au subscris celor spuse de David Hume (1711-76):

> pare cu totul de neconceput cum acestă relație nouă („trebuie“) poate fi dedusă din altele („este“) care sunt complet diferite de ea (D. Hume, A Treatise on Human Nature, 3.1.1.)

Dar domianția dogmei humeene în tradiția filosofiei analitice a încetat acum cel puțin douăzeci și cinci de ani (și e discutabil dacă însuși Hume – care nu a spus totuși „este de neconceput“ – a crezut în ea).

În al treilea rând, chiar aceia care nu sunt de acord cu derivarea aristotelică a ceea ce *este* binele cel mai mare din ceea ce este *socotit* în mod universal ca fiind astfel – sau, în orice caz, ca fiind singurul bine ultim – ar putea să se îndoiască de faptul că fericirea poate fi distribuitră într-un asemenea rol. Așa cum am văzut, Aristotel nu e singurul care crede într-un răspuns pozitiv; el spune că „mulți oameni sunt în bună măsură de acord“ cu el *(Etica nicomahică*, 1095 a 17 – 18) și destinul a vrut ca, în cele șapte secole care au urmat, majoritatea filosofilor să fie de acord cu el. Dacă ei au avut dreptate sau nu, aceasta depinde de o chestiune de interpretare: care e sensul cuvântului „fericire“ – grecescul ευδαιμονια? Două lucruri aș vrea să spun în legătură cu aceasta; unul sigur, altul discutabil. Cel sigur e că ευδαιμονια nu e chiar același lucru cu fericirea (*happiness*), deoarece fericirea este un sentiment, iar ευδαιμονια nu. Când spun că fericirea e un sentiment, înțeleg următorul lucru: nu poți fi fericit fără a te simți fericit și nu poți să te simți fericit fără a fi fericit (în acest sens, a fi fericit e ca și a fi speriat, de pildă, sau amuzat sau surprins, dar e altceva decât a fi amenințat, de exemplu, sau vinovat sau sănătos). ευδαιμονια nu e, în acest sens, un sentiment, deoarece ea e starea în care lucrurile îți merg bine, în care „prosperi“

(ευ πραττειν) sau înflorești; sensul literal pare a fi „a avea un daimon bun care are grijă de tine“ (în original:....*it is a state of having things go well for you, of «doing well» or flourishing; literaly, the meaning seems to be «having a good demon caring for you»* – n. trad.). E perfect posibil să fii ευδαιμων fără să știi și, așa stând lucrurile, să te simți nefericit; convers, e posibil să te simți fericit ignorând o nenorocire care te-a făcut, în realitate ne-ευδαιμων; de exemplu, poți muri fericit fără să știi că tocmai ți-ai pierdut copilul; în aceste condiții tu nu mori ευδαιμων. Din asemenea motive, o serie de cercetători americani și britanici au propus să traducem cuvântul „ευδαιμων“ prin „înfloritor“ (*flourishing*) sau „prosper“ (*well off*), mai degrabă decât prin tradiționalul „fericit“ (*happy*) care ne-a parvenit prin intermediul cuvintelor „felix“ și „beatus“. În ciuda acestui fapt, „fericit“ rămâne traducerea obișnuită și, probabil, cea mai bună; dar nimeni nu trebuie să o utilizeze fără a-și reaminti că ευδαιμονια *nu* este un sentiment.

Cu aceste constatări în minte, să ne întrebăm acum dacă ευδαιμονια e potrivită pentru rolul în care a fost distribuită prin consensul filosofilor antici, anume acela de a fi lucrul în vederea căruia fiecare dorește orice altceva. Aici ne confruntăm cu o altă problemă de interpretare. Mulți învățați au optat pentru o înțelegere a consensului ca fiind *definitiv:* ei susțin că a poseda ευδαιμονια înseamnă a poseda ceva ce este binele ultim (final) al ființei umane, ceva ce face ca viața să merite să fie trăită; și mai spun că orice răspuns la întrebarea „Cum trebuie să trăim?“ care neagă că ar trebui să urmărim ευδαιμονια este pur și simplu ininteligibil. Cealaltă opțiune, legată de traducerea „înflorire“, refuză să accepte că acest consens oferă singurul răspuns posibil la întrebarea fundamentală a anticilor „Cum trebuie să trăim?“. Răspunsul la această întrebare nu trebuie să fie, așa cum au crezut ei, „Fă-ți viața cât poți mai ευδαιμων“; există multe alte răspunsuri alternative, toate ignorate sistematic de o tradiție obtuză, cum ar fi: „Preamărește-l pe Dumnezeu“, „Pregătește-te pentru viața viitoare“, „Slujește-ți

semenii“, „Gustă plăcerile vieții“, „Participă la formele de muncă și de deconectare ale comunității tale“ sau „Supune-te legii morale“. Unele din aceste alte lucruri nu pot fi făcute fără a te bucura de o anumită înflorire (bună-stare) – de exemplu s-ar putea să ai nevoie de sănătate – și, dacă e așa, prescripția conform căreia trebuie să faci aceste lucruri atrage după ea prescripția conform căreia trebuie să contribui la înflorirea (bună-starea) ta în aceeași măsură; dar aceasta din urmă numai ca mijloc pentru atingerea scopului tău ultim, care e altul. Natura înfloririi (bună-stării) umane poate fi totodată modelată de asemenea proiecte, sau de altele, astfel încât ea să poată ajunge să constea în (mai degrabă decât să fie un mijloc pentru) ceva de genul supunerii la legea morală. Dar chiar și în acest caz, înflorirea, ευδαιμονια, va fi, într-o asemenea viziune, o descriere secundară, nu descrierea fundamentală, a felului în care trebuie trăită o viață de om.

Această dezbatere savantă nu e finalizată în vreun fel, cred eu; dar însăși existența ei a avut o influență semnificativă asupra filosofiei morale britanice din secolul al douăzecilea. Încă din vremea lui Hobbes (1588-1679) și Hume a existat în rândul filosofilor britanici o solidă tradiție a egoismului psihologic, doctrina conform căreia nimic nu poate determina un agent să acționeze dacă acțiunea în cauză nu ni se înfățișează ca fiind în interesul agentului sau contribuind la înflorirea sa personală. J. S. Mill (1806-1873) a propus un Principiu al Utilității: „Acțiunile sunt moralmente corecte (*right*) în măsura în care tind să sporească fericirea și sunt moralmente incorecte (*wrong*) în măsura în care tind să sporească inversul fericirii“ (*Utilitarianism*, ed. Dent., Everyman 1993, p.7); el a încercat fără succes să întemeieze acest principiu pe „adevărul psihologic“ (cum îl bănuia el a fi) că „natura umană e astfel constituită încât nu dorește nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc în vederea acesteia“ (ibid.,p.40). Dar aici, ceea ce are aparența unei aplicări a maximei aristotelice după care ceea ce vreau toți trebuie să fie bun, nu e, în realitate, așa ceva; căci după părerea lui Mill – ca

şi a lui Bentham (1748-1832) înaintea sa – fericirea pe care fiecare dintre noi o dorşte e propria sa fericire (egoism psihologic), dar fericirea pe care fiecare din noi trebuie să o promoveze are un caracter general (utilitarism). Recent, dar fără a încerca să facă să rezulte utilitarismul din aceasta, d-na Philippa Foot (1920-) a susţinut că „judecăţile morale... conferă temeiuri pentru acţiune numai în conjuncţie cu interesele şi dorinţele" (P. R. Foot, *Virtues and Vices,* p.177).

Poziţiile acestor filosofi sunt mai subtile şi mai diferite între ele decât poate sugera această schiţă. Ceea ce par a avea ele în comun este teza că o fiinţă umană nu poate fi determinată să acţioneze într-un anume fel decât de considerentul că facerea acelei acţiuni îi va da ei satisfacţie şi, prin urmare, va produce o stare de lucruri care-şi va găsi un loc în concepţia sa despre propria ευδαιμονια. Filosofii atraşi de un asemenea gen de egoism au fost conştienţi de faptul că originile sale se află în antichitate, în special în faimoasa încercare din *Republica* lui Platon de a propune dreptatea, δικαιοσυνη, ca reţetă pentru ευδαιμονια personală.

Natura

Anticii au fost cât se poate de conştienţi de faptul că teza lor după care viaţa fericită e cel mai bun lucru, nu ne ajută prea mult să definim viaţa pe care trebuie să o ducem, chiar dacă ea exclude (aşa cum am arătat) o serie de definiţii posibile. Căci, aşa cum scria Aristotel:

> „Dat fiind că există un acord general asupra faptului că eudaimonia este binele suprem, ar trebui, poate, să lămurim mai bine ce anume este ea" (Etica nicomahică, 1097 b 22-4).

Urmărind să lămurim mai bine ce anume este ea, vom invoca „întrebarea subsecventă" de care am amintit: „În ce constă fericirea umană?". Aristotel recunoaşte că, în acest punct, consensul

încetează; el consideră că în vremea sa erau împărtășite mai multe răspunsuri diferite la această întrebare. Aceste răspunsuri au fost menite, totuși, să se suprapună sub un aspect spectaculos în concepțiile precursorilor și moștenitorilor săi filosofici, dat fiind că opiniile majorității școlilor convergeau cu privire la următoarea teză: *natura* umană e astfel constituită încât noi nu vom fi fericiți decât prin exercițiul *virtuților.*

Referirile la natură, φυσις, (sau fire – n. trad.) sunt vădite în încercările anticilor da a găsi identitatea binelui suprem. Stoicii au pus adesea semnul egalității între viața bună și viața conformă naturii (*natural life*):

> Zenon (din Citium, c. 333-262 î. Cr., părintele școlii stoice) își reprezenta scopul astfel: „a trăi în armonie" (το ομολογουμενως ζην)... deoarece aceia care trăiesc în conflict sunt nefericiți... Cleanthes (331-232), primul său succesor, a adăugat la aceasta: „cu natura"...; Chryssipos (c.280 – 207 î. Cr, următorul lider al școlii stoice)... a exprimat lucrurile după cum urmează: „a trăi în armonie cu ceea ce constatăm că se petrece conform naturii" (*living in accordance with experience of what happens by nature*) (Strobaeus, *Anthology*, 2.75.11 – 76. 8, translated in *The Hellenistic Philosophers*, eds. A. A. Long and Sedley, volume i, p.394).

Natura despre care se vorbește aici e natura umană, dar stoicii erau înclinați să fie selectivi cu privire la care din dorințele și activitățile adultului normal vor conta drept realmente naturale. Versiunea lui Chryssipos, invocând experiența, este că „natural" e comportamentul oamenilor care sunt conștienți de limitele puterilor umane. Un aforism al dramaturgului roman Terențiu (c. 190-159 î. Cr.) care spune că dacă lucrul pe care-l vrei nu poate fi făcut atunci nu trebuie să vrei *acel* lucru, ci trebuie să vrei numai ceea ce poate fi făcut (quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit, *Andria,* actul 2, scena 1, citat de Augustin, *De beata vita,* 4. 25), exprimă un aspect important a ceea ce însemna să fii, iar în vorbirea curentă mai înseamnă încă, „înțelept" *(philosophical).* Dar principala consecință a accentului pus

pe natura umană a fost întărirea convingerii – ce i-a aparținut și lui Aristotel – că „elucidarea" a ceea ce este ευδαιμονια va da un rezultat *identic* la toate ființele umane.

Așadar, apelul la natură (fire) nu a avut urmări deosebit de importante, iar cele pe care le-a avut – anume că fericirea oamenilor e configurată mai mult de omenescul ce le e comun decât de accidentele temperamentale și circumstanțiale care-i diferențiază – pot fi ușor puse la îndoială. Această parte a gândirii morale antice a avut o slabă influență asupra autorilor moderni și aceasta pe bună dreptate.

Virtutea

Încă mai frapantă e legătura pe care o fac anticii între fericire și virtute.Și de această dată, Socrate a fost primul care a propus-o, uneori sub forma abruptă conform căreia virtutea ar fi suficientă pentru fericire:

> „Omule, nu ai dreptate dacă-ți închipui că acela care poate fi cât de cât folositor trebuie să cântărească sorții de moarte ori de viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de câte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept (δικαια) sau nedrept și dacă e un lucru vrednic de un om bun (αγαθου) sau de un om rău" *(Apărarea lui Socrate* 28 b 5-9, trad. F.Băltăceanu, în Platon, Opere vol I). „Eu susțin că bărbatul desăvârșit καλον, (*honorable*) și bun, de asemenea și femeia, este fericit, iar cel nedrept și rău, nefericit" *(Gorgias,* 470 e 9-11, trad. Al. Cizek, Platon, Opere, vol. I).

Cuvântul grecesc pentru „virtute", „αρετη", are un sens mai general decât echivalentul său englezesc; căci înseamnă „bunătate" (*goodness*), fiind folosit ca substantiv abstract al lui „αγαθος", „bun". Printre virtuțile umane, dreptatea (justiția) (δικαιοσυνη) iese în relief și, la urmașii lui Platon, ea este însoțită constant de curaj (ανδρεια, literal bărbăție), stăpânire de sine (σωφροσυνη), înțelepciune (σοφια, mai exact, „atotști-

ința") și, uneori, pietate sau respect religos (οσιοτης). Toți grecii au recunoscut și alte virtuți umane – Aristotel are un tabel cu paisprezece virtuți ale caracterului în a sa *Etică eudemică*, la care se adaugă virtuțile intelectului; dar primele patru sau cinci au rămas prin tradiție „cardinale".

Dintre diferitele școli, stoicii au împărtășit concepția limită a lui Socrate cum că virtutea e suficientă pentru fericire:

> „(Chryssipos) susține că... a trăi în viciu (το κατα κακιαν ζην) e totuna cu a trăi nefericit" (τω κακαδαιμονως ζην) (Plutarh, *On Stoic Contradictions*, 1042 a, citat în Long and Sedley, p. 396).
> „Stoicii spun că omul care îndură nenorociri precum cele ale lui Priam e fericit (dacă e bun) *(Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Von Arnim, Leipzig: Teubner, 1905, vol. III, no 585)."

Referirea la Priam e o aluzie la punctul de vedere contar, susținut de Aristotel, că fericirea poate fi compromisă prin lipsa „bunurilor externe":

> „căci nu poate fi pe deplin fericit cel ce are un aspect diform sau e de origine umilă sau trăiește singur și lipsit de copii; și poate încă și mai puțin fericit este cel ce are copii sau prieteni foarte răi sau, având-u-i buni, i-au murit" (*Etica nicomahică*, 1099 b 4-6; trad. S. Petecel).

Și adaugă Aristotel: un om fericit nu se va nărui niciodată până acolo încât să fie vrednic de plâns, dar cu siguranță că el nu e binecuvântat (μακαριος) atâta vreme cât i se întâmplă un nenoroc precum cel al lui Priam (1101 a 7-8).

Pe de altă parte, aristotelicienii și stoicii, în ciuda diferențelor dintre ei în privința chestiunii dacă virtutea e suficientă sau nu pentru fericire, au căzut de acord între ei (și cu aproape toți ceilalți filosofi antici ai moralei) că ea este necesară. Socrate a observat că până și această concepție e paradoxală. Cele mai cunoscute argumente în favoarea acestei observații sunt formulate de Socratele lui Platon împotriva lui Polos și Callicles în *Gorgias* și împotriva lui Thrasymachos în *Republica*. În ambele

dialoguri, virtutea cercetată e justiția (dreptatea) (δικαιουνη) iar paradoxul apare din faptul că, așa cum concede Platon, dreptatea presupune să facem lucruri care servesc „binelui altuia". Thrasymachos întreabă cum pot contribui acțiunile juste – ca de pildă plătirea datoriilor sau supunerea la lege – la propria ta fericire? Dacă suntem întâmpinați cu observația că dreptatea atrage ostilitatea și răzbunarea din partea altor oameni, Thrasymachos răspunde că unele persoane sunt suficient de „puternice, independente și abile" pentru a evita asemenea sancțiuni *(Republica* 344c 5), și că tocmai ele sunt cele mai fericite. Cum poate Socrate să se aștepte ca noi să credem că Arhelaos, regele setos de sânge *(Gorgias* 471), sau Gyges cu al său inel magic ce-și face invizibil purtătorul *(Republica* 359-60), ar putea fi „nenorociți fără să știe" *(Gorgias* 471 b, 6-7)?

„δικαισυνη" e un nume generic pentru un grup de virtuți, incluzând cinstea, conștiinciozitatea, loialitatea și sinceritatea, care presupun, între altele, să te comporți într-un mod imparțial, să nu favorizezi o persoană în detrimentul alteia și, prin urmare, să nu te favorizezi nici pe tine. Alte virtuți, precum mărinimia, bunătatea, prietenia și mila servesc „binele altuia" mai degrabă decât propriul tău bine într-un mod și mai direct. Ca răspuns la plângerea că asemenea virtuți nu contribuie cu nimic la fericirea posesorului lor, Aristotel a putut să arate, cu un anume succes, cum se poate ca prietenia și dragostea să facă fericită o viață de om, chiar dacă prietenul sau iubitul *urmărește* neobosit să realizeze fericirea altcuiva. Dar argumentele lui Platon contra lui Callicles și Thrasymachos și în favoarea dreptății sunt mult mai puțin reușite, ele rămânâd o continuă provocare pentru filosofii recenți ai moralei, îndemnați astfel să găsească altele mai bune.

Așa cum am văzut mai sus, abordarea platoniciană a dreptății este de asemenea un stimulent continuu în dezbaterea problemei dacă e necesar, sau măcar adecvat, să cercetăm ce fel viață *trebuie* să trăim, prin intermediul analizei conexiunilor dintre acel mod de trai și a fi

fericit. În măsura in care filosofii moderni ai moralei sunt sceptici cu privire la aceste conexiuni, interesul lor în privința virtuților tinde să vizeze mai puțin teza că virtuțile sunt o condiție a fericirii și mai mult concluzia pe care anticii au derivat-o din această teză, anume că practicarea virtutilor e necesara pentru a trai așa cum trebuie sau chiar e identică cu acest lucru. Susținătorii recenți a ceea ce se cheamă etica virtuților își întorc privirile cu bună știință spre o atare concluzie.

Conform acestor susținători, multe clarificări decurg din luarea in serios a virtutilor. În primul rând, atenția acordată acestora ne reamintește că oamenii se admiră și se critică unii pe alții nu numai pentru acțiunile lor, ci și pentru sentimentele și atitudinile lor. Deoarece acestea sunt in bună măsură manifestări ale caracterului – ale felului de oameni ce suntem – caracterul însuși devine obiect de admirație și de critică. Dar multe virtuți și vicii, cum sunt cinstea, bunătatea și curajul, sunt trăsături de caracter – în grecește ηθη – motiv pentru care Aristotel a numit virtuțile caracterului ηθικαι, tradus prin tradiție cu „morale". În al doilea rând, chiar și concepția modernă standard, aceea că important în viață e să acționezi moralmente corect *(to act rightly)*, admite de regulă o anume trimitere la mintea agentului care judecă această corectitudine a acțiunilor sale. În orice caz, noi nu vedem nici un merit în a face o acțiune ce se vădește a fi bună numai grație intîmplării, nici în a face cu intenție un lucru moralmente corect, dar având la bază un motiv rău. Aceasta ridică întrebarea cât de mare e diferența ce există, practic, între judecarea oamenilor pentru corectitudinea acțiunilor lor și judecarea lor pentru bunătatea caracterului. Chiar și Platon – care era inclinat să vadă virtutea ca pe o bine rânduită dispoziție a sufletului *(a right disposition of the soul)*, un gen de sănătate a minții, a fost tentat să presupună că toți cei ce o posedă (toți cei ce sunt, de pilda, drepți) vor acționa conform ei, *făcând* lucruri drepte, de pildă. Aristotel a mers și mai departe, definind virtutea caracterului ca „o stare având legătură cu alegerea" *(a state connected with choice) (Etica nicomahică* 1106 b, 36); el consideră că virtuțile

presupun o adecvată trăire dar și că ele îți cer în plus să acționezi „așa cum trebuie", adică aplicând în fapt o alegere la care ai ajuns printr-un calcul adecvat *(good)*, în limitele unor constrângeri morale corect percepute. Cel ce face o acțiune moralmente corectă în imprejurările curente – și o face în mod intenționat și în temeiul unor motive bune – parcurge, prin aceasta, o mare parte a drumului spre întrunirea condițiilor stabilite de Aristotel pentru a poseda oricare din virtuțile care determină acțiunile bune în acele imprejurări.Nu întreg drumul, desigur. Trăsăturile de caracter sunt stabile și firești, astfel încât nimeni nu va fi socotit, de exemplu, curajos atâta vreme cât nu poți avea încredere că el va acționa în mod curajos și nu laș cea mai mare parte a timpului și, cum s-ar spune, în mod natural (din „a doua natură"). Dacă întrebăm, mai departe, cum ar trebui călăuzită o întreagă viață, nu doar acțiunile singulare, chiar și aceste condiții suplimentare lasă să se întrevadă o diferență neînsemnată între răspunsul tipic al anticilor și cel al modernilor, iar în măsura în care aceste răspunsuri sunt într-adevăr diferite, cel al anticilor nu e nici pe departe indubitabil inferior.

Pe de altă parte, o altă concluzie ce a fost trasă de unii filosofi britanici recenți din studiul anticilor mi se pare evident greșită. S-a argumentat că gândirea antică sau, în orice caz, gândirea lui Aristotel, e superioară celei moderne prin aceea că îi lipsește complet conceptul modern de moralitate. Argumentarea se bazează pe patru teze. (i) Așa cum e concepută astăzi, moralitatea vizează doar ceea ce *trebuie* (*must*) sau ceea ce *nu ne e îngăduit* (*may not*) să facem; (ii) ceea ce trebuie să facem din punct de vedere moral este ceea ce ni se pretinde sau ni se poruncește să facem, adică datoria noastră morală; (iii) ideea de datorie morală e incoerentă atâta vreme cât nu există nici o putere sau autoritate (cum se întâmplă în etica modernă laică) *prin intermediul* cărora să se vizeze impunerea generală a acțiunilor moralmente corecte; (iv) anticii nu posedau conceptul de datorie morală. Mă îndoiesc că vreuna din aceste patru teze e adevarată. (i) Chiar dacă viziunea ebraică asupra moralității

ca supunere la lege a introdus ceva ce lipsea în bună măsură gândirii antice păgâne, dominarea acestei noutăți în vremurile creștine și post-creștine nu a fost niciodată completă: de exemplu actele de bunătate (*kindness*) sau de conștiinciozitate (*scrupulousness*) pot fi încă privite simultan ca implicând meritul moral și totuși – în ciuda parabolei bunului samaritean – ele pot trece dincolo de ceea ce trebuie făcut, dincolo de ceea ce prescrie legea morală. (**ii**) Există două moduri de a înțelege pe „trebuie" (când el nu înseamnă pur și simplu inevitabilitate), căci cuvântul poate să însemne ceea ce e trebuitor (*is needful*) atingerii unui scop dar și ceea ce e pretins (*required*) sau cerut (*demanded*); prin urmare, morala lui „trebuie" nu e cu necesitate o morală a obligației (*requirement*) sau datoriei. (Același lucru e valabil pentru cuvântul grecesc „χρη" pe care-l utilizează Platon în întrebarea tradusă de mine prin: „Cum s-ar cuveni să trăim?" („*How ought one to live?*"). (**iii**) Ideea obligației impersonale – ceea ce e cerut de o situație, nu de o autoritate, și care nu e nici trebuitor atingerii unui scop – e adânc înrădăcinată în gândirea noastră și mi se pare departe de a fi incoerentă. În fine, (**iv**), anticii erau familiarizați cu această idee; de exemplu, verbul lor impersonal „δει", varianta obișnuită a lui „χρη" in sensul lui „trebuie" (*must*) sau „se cuvine" (ought), semnifică o nevoie sau o trebuință absolute (*an absolute want or lack*); ceea ce este cerut de situație trebuie corectat.

Înainte de a încheia această secțiune, ar fi bine să remarcăm că există câteva trăsături ale „eticii virtuții" a anticilor care au avut doar un slab ecou în timpurile moderne. Atât Platon cât și Aristotel au fost atrași (din rațiuni interesante dar, desigur, nu suficiente) de doctrina excentrică după care nimeni nu poate poseda vreuna din virtuțile caracterului dacă nu le posedă pe toate. Neîndoielnic, apoi, că vechile liste cu virtuți sunt, astăzi, într-o anumită măsură, depășite, atât pentru că societatea modernă are exigențe diferite față de membrii ei și față de instituțiile sale cât și pentru că, desigur, gustul tradițional cu privire la ceea ce e demn de admirat s-a schimbat într-o oarecare măsură.

Printre virtuțile umane cărora li se acordă valoare, Aristotel distinge nu numai virtuțile caracterului (cele „morale"), ci și virtuțile înțelegerii (cele „intelectuale"). În latura intelectuală, consideră el, noi conferim valoare oamenilor pentru capacitatea lor de a cunoaște lucrurile, in special pentru capacitatea de a-și fi făurit un corp sistematic de cunoștințe, o „știință". Mai există apoi cunoasterea practică, în limba modernă „înțelepciunea de viață" (sau „înțelepciunea practică") (*wisdom*), a acelor oameni care pot să-și dea seama (*see*) ce acțiuni sunt cerute din punctul de vedere al dreptății sau curajului sau respectului religios etc., în toate situațiie de viață, care sunt atât de variate. Tradiția îl acreditează pe Socrate cu părerea după care cunoașterea practică (σοφια, în vocabularul său) e de ajuns pentru a asigura acțiunea moralmente corectă; iar această părere explică, desigur, de ce Socrate n-a trebuit să aleagă între cele două răspunsuri pe care tocmai am văzut că le-a dat la întrebarea fundamentală „cum s-ar cuveni să trăim?", anume răspunsurile: „practică virtutea" și „filosofează" (i. e. „caută σοφια"). Aristotel a fost parțial de acord cu acest lucru, susținând că trăsăturile de caracter nu vor rezulta în acțiuni morlamente corecte și, prin urmare, nu vor fi virtuți „autentice" decât dacă posesorul lor e atât de înțelept încât să rezolve problemele practice în limitele unor constrângeri morale adecvate; adevărata persoană virtuoasă trebuie să fie aceea spre care te întorci pentru a primi un sfat bun. Dar Aristotel nu a agreat ideea că virtutea caracterului este înțelepciunea practică (*wisdom*); căci el a respins concepția socratică după care înțelepciunea practică e suficientă pentru a avea o *acțiune* moralmente corectă.

Această respingere a identificării socratice a virtuții și înțelepciunii practice nu e o contribuție originală a lui Aristotel, ci ea provine dintr-o teorie expusă în *Republica* lui Platon (și pusă acolo în gura lui Socrate, dar cu siguranță nesocratică). Teoria pare să fie una cu privire la părțile sufletului, dar în realitate ea este despre

motivație; teza sa centrală e aceea că o persoană poate gândi că o anume acțiune e cea mai bună și cu toate acestea să nu facă acea acțiune din cauza unei pofte sau pasiuni iraționale. Aristotel adaugă că judecata rațională (*judgement*) poate (eventual trebuie) să rezulte într-o decizie de a acționa; dar chiar și așa, acțiunea nu va urma întotdeauna decizia, ca atunci când cineva adoptă o dietă fără carne dar nu rezistă ispitei în fața acestei bucăți de carne de porc. Socrate a argumentat că nimic nu poate da seama de eșecul de a acționa în cel mai bun mod decât judecata greșită că „cel mai bun mod" înseamnă, de fapt, altceva. Dar diviziunea sufletului făcută de Platon arată cum se poate oferi o altă explicație: judecata – sau, în versiunea aristotelică, decizia ori „voința" – poate fi ea însăși prea slabă pentru a rezista forței opuse de o poftă cum e setea sau viciul drogurilor ori unei pasiuni cum e furia. Lipsa de stăpânire (*weakness of will*), ceea ce grecii numeau ακρασια, se află printre faptele obișnuite ale vieții.

Aristotel a acceptat această teorie a lui Platon dar a găsit, totuși, dificil de înțeles cum poate rămâne o decizie fără rezultat atâta vreme cât dispunem de cunoașterea faptului că actul în legătură cu care am decis e cel mai bun. Mulți filosofi moderni ai moralei, aparținând tradiției de limbă engelză, au împărtășit această perplexitate, fenomenul continuând să primească o sumedenie de explicații diferite. Problema e considerată acum din perspectiva judecății practice în genere, indiferent de faptul că ea e sau nu e cunoștere și, prin urmare, corectă; e o problemă ce confruntă chiar și pe scepticii cu privire la fenomenul moralității care neagă că putem cunoaște vreodată ceea ce s-ar cuveni să facem. O serie de filosofi de dată recentă au ajuns să recunoască tot mai mult că „fenomenul" nestăpânirii de sine este, în realitate, o colecție complexă de fenomene diferite, incluzând nu numai cazurile aristotelice în care decizia e fără efect, dar și pe acelea în care judecata e fără efect, precum și pe acelea – încă mai obișnuite, am impresia -în care judecata e distorsionată de pasiuni cum sunt timiditatea sau avariția sau iubirea sexuală,autoamăgirea și luarea dorințelor drept realitate.

Aristotel a susținut că acțiunile făcute din poftă sau pasiune nu sunt mai puțin εκουσια („voluntare" e traducerea traditională, deși nu întru totul adecvată) decât acțiunile făcute pe baza unei decizii. El argumenta că numai acțiunile voluntare au relevanță pentru conferirea unui credit sau a unui discredit autorilor lor. Analiza pe care el o întreprinde asupra condițiilor care anulează caracterul voluntar al acțiunii – unele genuri de constrângere și unele genuri de ignoranță – a pus bazele tuturor discuțiilor ulterioare despre responsabilitate și a ajutat la modelarea doctrinei responsabilității penale atât în dreptul roman cât și în cel englez. Ea a rămas pe bună dreptate influentă. Stoicii au fost primii care au luat în serios problema dacă oamenii sunt *vreodată* într-adevăr responsabili de ceea ce fac, problema *liberului arbitru;* dar cu toate că abordarea stoicilor a fost subtilă, prea puțin din ea a supraviețuit pentru a avea efecte semnificative azi.

Regulile

Noi vrem să știm ce e cazul să credem și, totodată, ce e cazul să facem. Uneori avem nevoie de îndrumare. Uneori filosofii sunt cei de la care așteptăm îndrumarea – sau care, oricum, ne-o oferă. Stoicii au depus mari strădanii pentru a formula și rafina ceea ce ei au numit Criteriul Adevărului, conceput ca un test pentru distingerea aparențelor sensibile adevărate de cele false. Surprinzător, poate, a existat mult mai puțin interes printre filosofii antici de a căuta un criteriu al conduitei corecte.

Aristotel e un caz elocvent. Conform Doctrinei Mediei propusă de el, o persoană posedă o anume virtute atunci când ea reușește să realizeze acțiunea sau trăirea caracteristică acelei virtuți în măsura justă, evitând atât excesul cât și insuficiența. Dar, comentează Aristotel:

> O asemenea afirmație, deși corespunde adevărului, este lipsită totuși de claritate... deținând numai acest adevar, nu am ști nimic în plus, de pildă în privința felului de îngrijiri ce trebuie acordate corpului, dacă

ni s-ar spune că sunt acelea pe care le recomandă medicina, în modul indicat de cel ce o cunoaște (*Etica nicomahică*, 1138 b, 25 – 32; trad. S. Petecel).

Dat fiind că măsura justă e măsura „determinată de rațiunea justă", Aristotel propune, în consecință, să ne ofere o „definiție" a rațiunii juste *(right reason)*. Cu toate acestea, nici o astfel de definiție nu apare în *Etica* sa; în loc, ni se spune ce anume este înțelepciunea practică (φρονησις, în terminologia lui Aristotel) și că nu putem avea veritabile virtuți ale caracterului fără înțelepciune practică.

Această atitudine a fost impărtășită de școlile ulterioare, în cadrul cărora au continuat să fie formulate diferite directive pentru o viață virtuoasă în modalități care au fost „lipsite totuși de claritate", cum ar fi: „Fă ceea ce-ți cere virtutea", „Urmează natura", „Acționează așa cum ar acționa o persoană înțeleaptă". Acestea nu sunt Criterii, pentru că ele nu sunt direcții sigure în vederea alegerii cotidiene a conduitei.

Găsim aici o altă deosebire față de preocupările filosofiei moderne a moralei în tradiție britanică. J. S. Mill vorbea despre Principiul Utilității, pe care el insuși l-a propus, ca despre un „criteriu al moralității". Utilitariștii ulteriori, ca și alți autori, au obiectat arătând că există o diferență între principiie care formulează condiția acțiunii (sau gândirii) corecte, cum presupun ei a fi Principiul Utilității, și procedurile de decizie în privința a ce să facem (sau să gândim) – criteriile, în sensul antic. Căci se poate întâmpla să satisfacem cât se poate de bine condițiile acțiunii corecte fără a urmări satisfacerea lor, ci urmând un alt gen de procedură; în particular, ele pot fi satisfăcute foarte bine urmând anumite reguli sau precepte. Anticii nu au fost indiferenți la problema regulilor, acestea având o valoare indubitabilă, cel puțin din punctul de vedere al ajutării acelora care vor să știe dinainte ce va face cel ce respectă regulile. Dar toate școlile filosofice par să fi căzut de acord că situațiile în care ființele umane sunt puse să decidă ceea ce au de făcut sunt prea complexe și prea variate pentru ca

respectarea legii să asigure, pe ansamblu, decizii bune și, prin urmare, că nu există un substitut pentru capacitatea bunei judecăți în probleme practice, anume pentru înțelepciunea practică *(wisdom)*. În perioada clasică, iudaismul a fost, dimpotrivă, o morală bazată pe lege, în cadrul căreia rabinii interpretau fără încetare textele sfinte în așa fel ca oamenii obișnuiți să fie capabili să le aplice în condiții schimbătoare. Prin intermediul creștinismului am moștenit această tradiție diferită. Iată un alt aspect al filosofiei moderne a moralei în care neo-aristotelicienii se află în situația de a sfida tradiția.

Concluzie

Am încercat să schițez aici principalele modalități în care gândirea antică greacă a influențat filosofia recentă a moralei din lumea de limbă engleză. Va fi fost destul de clar că influența lui Aristotel e cu deosebire puternică. Lăsând la o parte uriașa cantitate de opere de erudiție moderne, în limba engleză, cu privire la Aristotel, la precursorii și la succesorii săi, opere al căror țel principal e să înțeleagă trecutul, putem aminti în acest context un număr de cărți din a doua jumătate a secolului nostru care s-au străduit să explice opera aristotelică (în primul rând *Etica nicomahică*, o lucrare mult predată în univesități) cu scopul de a impune punctul de vedere că filosofia noastră a moralei trebuie reorientată spre invățătura acestuia și mai puțin spre preocupările moderne timpurii; în această tendință se înscriu câteva cărți menționate în bibliografia mea, cum ar fi cele ale lui von Wright (din Finlanda), Foot (Marea Britanie), MacIntyre (Marea Britanie), Wallace (S.U.A.) și Hursthouse (Marea Britanie). Acești autori, și alții, au recurs la Aristotel pentru a susține teze foarte diverse, unele din ele nici măcar amintite aici. Foarte recent, unele texte antice târzii, cum sunt cele ale lui Cicero și Seneca, neglijate până în secolul al optsprezecelea, au reapărut în focarul atenției noastre.

BIBLIOGRAFIE

Texte antice

Platon, *Apărarea lui Socrate*, Gorgias, *Republica.*
Aristotel, *Etica nicomahică*
A.A. Long & D. N. Sedley (eds.), *The Heliensitic Philosophers.* 2 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Opere moderne

J.E. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
P.R. Foot, *Virtues and Vices, and other essays in moral philosophy*, Oxford: Blackwell, 1978.
R.Hurtsthouse, *Beginning Lives*, Oxford: Blackwell, 1987; 2 nd edition 1984.
G.Vlastos, *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
J.D. Wallace, *Virtues and Vices*, Ithaca: Cornell Univerity Press, 1978.
G.J. Warnock, *The Object of Morality*, London: Methuen, 1971.

INFLUENȚA LUI KANT ASUPRA FILOSOFIEI MORALE BRITANICE CONTEMPORANE

Alison Denham

Steven F. Jackson

Teoria etică a lui Kant este construită în jurul a două teze principale: în primul rând, teza că valoarea morală este atribuită voinței ce stă la baza unei acțiuni și nu efectelor acțiunii. În al doilea rând, că singura depozitară a valorii absolute și intrinseci este umanitatea – adică oamenii și acțiunile lor. Împreună, aceste două teze conduc către o teorie morală unitară, o abordare a valorii morale în care subiectul și obiectul moralității sunt unul și același lucru. Subiectul moralității, adică lucrul căruia i se atribuie valoarea ori lipsa de valoare morală, este voința ce stă la baza acțiunilor ființelor asemănătoare nouă, ființe ale căror acțiuni pot fi determinate de temeiuri (*reasons*). Obiectul moralității, adică scopul sau bunul vizat de acțiunea morală, este constituit tot de ființele asemănătoare nouă, de persoanele capabile să-și determine propriile scopuri, și care pot alege ce vor face și ce vor fi. Astfel descrisă, nu e de mirare că teoria kantiană e privită de multă vreme ca o alternativă importantă la consecinționismul etic.

Atunci când spun aceste lucruri, însă, foarte puțini filosofi contemporani aprobă teoria kantiană în întregul ei, poate chiar nici unul; unii stîlpi ai edificiului kantian – cu deosebire noțiunea de eu rațional noumenal ca singură sursă a motivației morale – au fost aproape universal respinși. Impactul deosebit al gândirii etice a lui Kant, demonstrat de numărul considerabil de teorii etice contemporane calificate drept „kantiene", este exercitat în schimb prin intermediul unora dintre ideile cheie ale sistemului, scoase din contextul teoretic original și folosite într-o varietate de alte scopuri. În

cele ce urmează, vom lua în considerare patru idei centrale ale gândirii kantiene care au influenţat gândirea etică recentă în măsuri diferite şi în direcţii diferite.[1] Aceste idei sunt: (1) categoricitatea, sau cerinţa ca imperativele morale să fie necondiţionat valabile; (2) universalizabilitatea, sau cerinţa ca imperativele morale să fie valabile în mod universal; (3) teza valorii intrinseci a persoanei umane sau afirmaţia că persoanele umane sunt ele însele sursa valorii; (4) teza armonizării scopurilor, sau cerinţa ca imperativele morale să exprime principii care să poată fi îmbrăţişate de fiecare membru al unei comunităţi ca legiuitoare pentru toţi.

Cercetarea acestor patru aspecte poate duce şi la concluzia că nu există o unică idee care, în final, să distingă o teorie particulară ca fiind „kantiană" din punctul de vedere al metodei sau al scopului. Dar o asemenea concluzie este, de la un punct încolo, falsă. În toate teoriile în discuţie se poate observa opoziţia lui Kant faţă de ceea ce este poate cea mai raspîndită credinţă a teoriilor morale de azi, atât cele academice, cât şi cele populare, anume că scopul primar al eticii este să producă anumite stări de fapt în lume. În opoziţie cu acest punct de vedere, etica lui Kant, şi marea parte ale eticilor kantiene contemporane, conţin concepţia după care moralitatea

[1] „Influenţă" este un termen vag; el înseamnă că un lucru acţionează asupra, sau condiţionează dezvoltarea a altceva; însă, aşa cum a arătat Lionel Trilling (1950: 187), acest cuvînt exprimă de asemenea un anumit „mister": când spunem că ceva a influenţat dezvoltarea a altceva, sugerăm de obicei că există o relaţie mai subtilă decât simpla relaţie între cauză şi efect. Acest lucru este evident atunci când vorbim despre idei ca influenţând dezvoltarea altor idei, aceasta fiind cauza prudenţei cu care se fac afirmaţii despre „influenţă" în istoria intelectuală. Modul cum, sau chiar dacă, ideile unui individ au fost influenţate de ideile altuia nu poate fi niciodată stabilit cu certitudine, nici chiar de persona în cauză, pentru simplul motiv că modul cum sunt ideile concepute este mult prea variabil şi complex. „Indicatorii" informali obişnuiţi ai influenţei intelectuale – cum ar fi asemănarea observată între idei, reiterarea conceptelor, mărturia personală a autorului, şi aşa mai departe – sunt toţi vulnerabili la obiecţii binecunoscute, atunci când sînt luaţi drept dovezi în sens strict. În prezentul eseu, toată argumentaţia se va desfăşura pe fundalul acestor precaute remarci, ele fiind exemplificate suplimentar în discuţia despre relaţia dintre teoriile „kantiene" recente şi ideile originare ale lui Kant.

trebuie să se ocupe de caracterul acțiunilor umane și de relațiile dintre oameni, mai degrabă decît de produsele acestora; ele recomandă ca prima noastră preocupare morală să fie modul cum concepem și vorbim despre umanitatea din noi și din ceilalți.

1. Imperativul categoric

1.1 Poate că cel mai cunoscut element al teoriei morale kantiene este tocmai formularea dată „principiului suprem al moralității", *imperativul categoric:* „Eu nu trebuie să acționez niciodată decât în așa fel încât să pot totodată voi ca maxima mea să devină o lege universală" (Gr: 402; IMM: 20),[2] care mai apoi a fost reluat într-o formulare pozitivă: „Acționează numai conform acelei maxime prin care poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală". (Gr. 421; IMM: 39). Acest principiu este „categoric" deoarece el nu cere ascultare în vederea unui scop independent sau ca mijloc pentru un asemenea scop; el cere ascultare pentru el însuși, pretinzînd conformitatea maximelor noastre cu legea universală ca atare. Ideea de bază este aceea că moralitatea cere ca maximele acțiunii cuiva să fie astfel concepute încât să poată fi voite ca legi universale pentru toate ființele raționale. În alți termeni, ele trebuie să poată fi universalizate.[3] Imperativul categoric este un „test": moralitatea ne cere să supunem principiile noastre acestui test, și să le respingem dacă nu-l trec. Aceste idei, de categoricitate și universalizabilitate, au fost fiecare foarte influente în filosofia morală contemporană și vor fi discutate pe rând în continuare.

---

[2] Prima cifră reprezintă numărul paginii din *Grundlegung zür Metaphysik der Sitten* în ediția academiei prusace, iar al doilea cel din traducerea românească: *Întemeierea Metafizicii Moravurilor*, trad. N. Bagdasar, Ed. Științifică, 1972. Traducerea citatelor kantiene a urmat, cu mici modificări, ediția românească. (N. trad.)

[3] Trebuie să evidențiem faptul că I. Kant nu folosește niciodată acest termen, deși, pe de altă parte, vorbește adesea de „(lege) universală" și „universalitate". Totuși, termenul „universalizare" pare să capteze înțelesul frazei „a voi ca maximele noastre să devină legi universale".

1.2 Teza lui Kant că cerințele moralității sunt în esență categorice (opusul „ipoteticului“) e văzută ca o teză clasică în filosofia morală contemporană. Iată ce spune Kant însuși în *Întemeierea metafizicii moravurilor* despre imperativele categorice și cele ipotetice:

„Toate *imperativele* poruncesc sau *ipotetic* sau *categoric.* Cele dintâi exprimă necesitatea practică a unei acțiuni posibile considerată ca mijloc pentru a ajunge la altceva pe care-l vrem (sau pe care e posibil să-l vrem). Imperativul categoric ar fi acela care ar exprima o acțiune ca obiectiv necesară în sine, independent de relația sa cu orice alt scop....Dacă acțiunea ar fi bună numai ca mijloc *pentru altceva,* imperativul este *ipotetic;* dacă acțiunea este reprezentată ca bună *în sine* și, prin urmare, ca necesară, în virtutea principiului ei, pentru o voință conformă în sine rațiunii, atunci imperativul este *categoric.*“ (Gr: 414-415; IMM: 32)

După Kant, exigențele prudențiale[4] impuse acțiunii constituie imperative ipotetice, deoarece prudența (*prudence*) servește un alt scop, acela al fericirii sau al bunăstării (pe care ni le dorim). Exigențele moralității sunt, dimpotrivă, imperative categorice, deoarece nu există un alt scop care să fie deservit prin acțiunea morală. Exigențele moralității sunt prin ele însele în mod obiectiv necesare și, astfel, ele nu au nevoie de vreo dorință sau scop extern care să le facă constrîngătoare pentru agent.

Ideea kantiană că exigențele morale motivează în sine și de la sine, fără nici un impuls suplimentar din partea vreunei dorințe sau scop externe, a găsit în teoria etică contemporană un sprijin considerabil.[5] Există însă o altă componentă a doctrinei sale – esențială, după toate aparențele – care nu este susținută tot atît de mult ca și cealaltă, anume aceea că motivația actului moral nu conține *nici un element afectiv.* Pentru Kant, voința rațională

[4] Prudențial : conceptul kantian vizat este *Klugheit* (Gr.: 416n / IMM: 34n), tradus în ediția română prin „prudență“ (N. trad).

[5] Excepția notabilă cea mai recentă de la această tendință o reprezintă Philippa Foot, ale cărei păreri despre această problemă sunt conținute într-un articol deschizător de drumuri, „Morality as a System of Hypotetical Imperatives“ (1972).

autonomă, nealterată de dorințe, este sursa acțiunii morale: a vedea maxima ca putând fi în același timp o lege universală oferă *prin sine însuși* un temei pentru a acționa conform ei. Cu alte cuvinte, simpla *cunoaștere* (*belief*) a faptului că un principiu al acțiunii nu este universalizabil (în sens kantian) este suficientă pentru a motiva respingerea lui. A acționa astfel înseamnă a acționa în acord nu numai cu moralitatea, ci și cu *raționalitatea:* a acționa pe baza unei maxime non-universalizabile înseamnă a fi irațional. Prin urmare, deși putem concepe acțiunile umane curente ca fiind motivate – în mod ipotetic – de opinii (*beliefs*) și dorințe efective (fenomenale), există pentru Kant și un alt tip de motivație, motivația morală, care e dată în întregime de eul rațional, adică de ceea ce cunoaște sau percepe eul rațional.

Utilizând o terminologie recentă, Kant susține un anumit fel de *internalism cognitivist*[6]. *Internalism*, deoarece cerințele moralității motivează indivizii să acționeze fără a fi nevoie de ajutorul unor dorințe sau scopuri externe; *cognitivist*, pentru că temeiurile de a acționa moral ale unui individ sunt alcătuite numai din cunoștințe (*beliefs*) – cunoștințe despre lume, ca și cunoașterea faptului că maxima propusă poate servi ca lege universală pentru toate ființele raționale – aceste cunoștințe fiind prin sine motive pentru acțiune.[7] Dacă internalismul lui Kant a avut un ecou deosebit în filosofia morală, nu același lucru se poate spune și despre forma de cognitivism pe care Kant o adoptă; filosofii au atacat în grup afirmația sa

---

[6] Folosesc aici terminologia lui Dancy (1993: Ch. 1). Discuția din această secțiune se folosește în mai multe locuri de analiza lui Dancy.

[7] Un „internalism non-cognitivist" este de asemeni logic posibil; el este poziția pentru care cerințele moralității motivează agentul independent de dorințe exterioare, însă aceste cerințe ale moralității sunt alcătuite parțial dintr-o stare afectivă (precum dorința), care este prin excelență componenta motivațională a acestor cerințe. Dat fiind că viziunea predominantă printre filosofii empiriști este aceea că atît cunoașterea cât și dorința sunt absolut necesare pentru acțiune, nu e de mirare că internalismul non-cognitivist a fost poziția etică dominantă în ultimii ani.

după care moralitatea derivă din eul noumenal rațional pur[8]. Totuși, pornind de la această critică, discuțiile mai recente asupra afirmațiilor lui Kant despre categoricitatea exigențelor moralității au produs o nouă formă de internalism cognitivist. Deși influența directă a lui Kant asupra acestei abordări (în special asupra „cognitivismului" ei) este cel mult indirectă, vom considera totuși ca potrivită, aici, o scurtă prezentare a ei.

1.3 Punctul de vedere de care vorbeam a fost dezvoltat de John McDowell într-o serie de articole importante, începând cu „Are Moral Requirements Hypotethical Imperatives?" (1978), care a constituit și un răspuns la atacul Philippei Foot contra ideii kantiene că imperativele morale sunt categorice.[9] Deși putem considera că McDowell îl apără pe Kant atunci când respinge teza că exigențele moralității sunt ipotetice, el totuși aprobă critica lui Foot a punctului de vedere, fundamental pentru teoria lui Kant, că a nu reuși să ai motive pentru a acționa moral este echivalent cu a da dovadă de „iraționalitate". El merge mai departe și dezvoltă o formă de cognitivism internalist mai subtilă, diferită de cea a lui Kant.

Ideea forță a teoriei lui McDowell – pe care el o asociază în mod explicit (1978: 14) cu Kant – este aceea că a vedea (a considera – n.trad.) într-un anume fel o situație (ceea ce reprezintă o stare cognitivă) este suficient pentru a motiva acțiunea sau, cu alte cuvinte, constituie un *temei (reason)* suficient pentu a acționa. Nu e nevoie să adăugăm vreo dorință care să confere „forță de propulsie" pentru producerea acțiunii în cauză.[10] Pentru Kant, locuțiunea „a vedea o situație într-un anume fel" trebuie explicată în termeni de (a) interpretare a situației respective a lumii și (prin aceasta) (b) de

---

[8] Vezi, de exemplu, Williams (1985, 63sq.).

[9] Vezi Foot (1972). Vezi, de asemeni, McDowell (1979), (1981), (1985). Din aceste lucrări reiese că influențele intelectuale exercitate asupra lui McDowell ar trebui să le căutăm mai întîi la Aristotel sau Wittgenstein, decât la Kant.

[10] Aceștia sunt termenii în care vorbește chiar McDowell (1981: 151). Trebuie arătat faptul că McDowell folosește în mod explicit unele idei ale lui Thomas Nagel (cf. 1970: 29-30)

sesizare a faptului că o maximă a acțiunii (relevantă pentru situația astfel interpretată) este sau nu universalizabilă. Cunoștința produsă de (b) va fi prin ea însăși un temei suficient pentru acțiune (sau pentru abținerea de la acțiune). Pentru McDowell, locuțiunea „a vedea (a considera) o situație într-un anume fel" – ca sursă a temeiurilor acțiunii – trebuie să fie explicată într-un mod diferit. În acest caz, simpla percepere a situației este cea care motivează (adică ceva de genul punctului (a) de mai sus).

McDowell argumentează că putem aplica acest punct de vedere atît în cazuri morale cât și în cazuri prudențiale. La fel cum o persoană *prudentă (prudent)* își ia motivul acțiunii din simpla considerare, într-o anume lumină, a unor fapte viitoare (de exemplu, a considera că o clădire este pe punctul de a se prăbuși este prin sine un temei pentru a o părăsi imediat), tot la fel și persoana *virtuoasă* își ia motivul acțiunii din simpla considerare, într-o anume lumină, a unei situații (de exemplu, a constata că o persoană în vîrstă sau bolnavă a căzut constituie prin sine un motiv pentru a o ajuta). Ca răspuns la afirmația că, în ciuda aparențelor, există totuși, în acest caz, o dorință care furnizează motivația, McDowell spune (urmându-l pe Nagel) că atribuirea unei dorințe agentului este superfluă. Dorința este „o simplă consecință a faptului că noi considerăm că agentul acționează așa cum acționează, pentru temeiul menționat; ea nu funcționează ca o componentă independentă suplimentară pe care am regăsi-o într-o descriere exhaustivă a temeiului..., componentă care ar fi necesară pentru a arăta cum se întîmplă că acel temei îl poate motiva pe agent" (1978: 15). Atunci când apreciem în mod corect opinia agentului despre situația în cauză, vom putea vedea că temeiul care îl motivează este pur și simplu acea opinie. La baza tezei lui McDowell stă respingerea distincției stricte pe care o fac empiriștii între „fapt" și „valoare", ca și a psihologiei empiriste ce decurge de aici, după care cogniția este o simplă înregistrare de fapte „neutre din punct de vedere motivațional" iar subiectul trebuie să apeleze la voința sa apetitivă pentru a va-

loriza aceste fapte și pentru a avea un motiv de a acționa. Pentru McDowell, relația noastră cu lumea este mai complexă. Cazul prudenței este poate cea mai bună ilustrare în acest sens. „Faptele viitoare despre (un subiect) S" au fără îndoială o semnificație motivațională pentru S, în condițiile în care S este un agent cu o raționalitate normală. Dar această semnificație nu trebuie derivată din simpla dorință de bunăstare pe care subiectul o are; mai curând, explicația este că subiectul este orientat înspre propriul său viitor într-un mod care face ca simpla percepție a unor fapte să aibă semnificație imediată pentru el. McDowell se întreabă dacă „putem concepe ca cineva să fie rațional fără să poată vedea că faptele din viitorul său constituie prin ele însele temeiuri ale acțiunii" (1978: 17). Noi înțelegem acțiunile subiectului nu prin apel la dorințe independente, ci prin înțelegerea modului în care vede el lucrurile. În această abordare, prudența poate fi definită ca fiind facultatea perceptuală specială prin care agentul vede lucrurile care țin de el și de viața sa într-o anumită lumină.

Cazul persoanei *virtuoase* este foarte asemănător. Aici subiectul este văzut ca orientat înspre lumea umană (care îl conține și pe el) într-un mod care face ca percepția faptelor din această lume să fie semnificativă pentru el, și astfel, să-l și motiveze. Dacă viața noastră este dirijată de o anume concepție despre cum trebuie să trăim, cum să ne purtăm cu ceilalți, etc., atunci anumite fapte pe care le percepem în jurul nostru vor avea o semnificație mai mare iar altele o semnificație mai mică sau chiar deloc. Concepția subiectului despre cum trebuie trăit *se manifestă* în faptul că el percepe anumite fapte ca fiind mai semnificative pentru el decât altele. Concepția unei persoane virtuoase despre cum trebuie trăit se manifestă în, și e trădată de, faptul că ea percepe situația unei persoane aflată în pericol ca necesitînd ajutor, mai degrabă decît ca fiind prea tîrziu sau ca fiind obosită sau rece, etc. Teza lui McDowell este că a percepe un anumit fapt ca semnificativ (și deci motivant) în acest fel este în întregime o stare cognitivă, însă una care poate fi înțe-

leasă numai în termenii „concepției despre cum trebuie trăit" a subiectului. Ea nu poate fi înțeleasă „din exterior", adică în termeni de inputuri cognitive inerte și de dorințe independente.[11] Astfel, temeiul pentru a acționa adecvat este dat de percepția unei stări de lucruri într-un anumit mod (altfel spus, ca fiind de o anumită natură). Prin urmare, virtutea, ca și prudența, trebuie să fie explicate în termenii posedării unei facultăți perceptuale speciale. Spre deosebire de temeiurile prudențiale, însă, temeiurile morale sunt *exigențe (requirements)*, exigențe sau cerințe categorice prin aceea că „reduc la tăcere" orice alt temei concurent al acțiunii (1978: 26).

1.4 Aceste ultime remarci marchează încă o diferență importantă între Kant și McDowell. Virtutea umană pentru Kant este (în linii mari) ceva ce ține de „stăpînirea de sine", concept care are două aspecte. Persoana virtuosă este una care acționează după cum îi ordonă raționalitatea sa autonomă (adică conform cu imperativul categoric); însă, pentru a realiza acest lucru, o ființă umană imperfect rațională trebuie de obicei să înfrîngă infuența adversă a dorințelor și înclinațiilor.[12] Deci, pentru Kant, a nu acționa în mod virtuos înseamnă a nu fi rațional; această neputință de fi rațional apare fie atunci când nu efectuăm procesul de universalizare a maximelor, fie pur și simplu din cauza slăbiciunii voinței, ca în cazul în care un agent vede ce trebuie făcut din punctul de vedere al legii morale (adică al raționalității), dar nu are suficientă voință pentru a-și înfrînge dorințele.

În opoziție, pentru McDowell neputința de a acționa în mod virtuos derivă „din lipsa unei perspective adecvate din care să vezi lucrurile". Aceasta este un defect sau o lipsă a unei capacități perceptuale și nu o dovadă de iraționalitate. Vorbind la propriu, o persoană virtuoasă nu manifestă *nici un* conflict între cerințele percepute ale moralității, pe de o parte, și temeiurile concurente ale interesului egoist, prudenței, etc. pe de alta; căci în persoana vir-

[11] Vezi McDowell (1979: 342-347) pentru o expunere mai detaliată.

[12] Cf. Kant, Lectures on Ethics (1963: 138sq).

tuoasă, exigențele percepute ale moralității *reduc la tăcere* orice competitor. Pentru o asemenea persoană, noțiunea de slăbiciune morală nu funcționează, deoarece perceperea exigențelor moralității înlătură orice opoziție; nici un alt fel de considerent nu poate afecta voința sa morală.[13] Această afirmație este în mod evident mai tare decât toate cele făcute de Kant cu privire la virtute. Kant îi permite unei persoane care se luptă cu înclinații contrare să fie virtuoasă dacă, spunînd astfel, raționalitatea cîștigă în cele din urmă.

Poziția etică a lui McDowell a atras atenția generală în ultimii ani iar argumentele sale în favoarea categoricității exigențelor morale sunt în mod frecvent, deși neriguros, asociate cu Kant. Ar trebui să reiasă clar, însă, din această discuție că deși teza generală a lui Kant despre categoricitate a influențat geneza unor anumite aspecte ale teoriei lui McDowell, vorbind la propriu, aceasta nu este strict „kantiană".

2. Universalizarea

2.1 Ideea că perspectiva moralității implică „transcenderea propriei individualități" *(self-transcendence),* prezentă și în ideea de universalizabilitate, este una comună în teoria etică. Totuși, trebuie să ne reamintim că I. Kant nu este unica sursă a acestei intuiții. Hume, de exemplu, argumentează, dintr-o perspectivă filosofică complet diferită, că agentul moral *(moral thinker)* „trebuie... să pornească de la situația sa particulară și apoi să aleagă un punct de vedere comun lui și celorlalți" (1975: 272). Cum aici ne interesează influența lui *Kant* în această privință, va trebui să căutăm aspecte ale

---

[13] Probabil McDowell este condus la aceast punct de vedere foarte auster de către analiza sa cognitivistă asupra categoricității cerințelor moralității, făcută în termeni de „reducere la tăcere" a celorlalte temeiuri. Pentru detalii și o critică a acestui punct de vedere, vezi Dancy (1993: 48sq.). Pentru o discuție mai generală despre cum pot da seama teoriile cognitiviste (ca aceea a lui McDowell) de *faptul* slăbiciunii voinței morale (sau nestăpînirii de sine morale), vezi McNaughton (1988: 118sq.).

gândirii universaliste contemporane care fie că sunt în mod distinct kantiene, fie că sunt răspunsuri la universalismul specific lui Kant. Asemenea aspecte par a marca foarte puternic opera unuia dintre cei mai importanți filosofi britanici ai ultimelor decenii, R. M. Hare. De-a lungul a patru decenii, Hare a dezvoltat și a îmbunătățit o abordare a judecăților morale pe care el a numit-o *prescriptivism universalist,* ideea de universalizabilitate fiind un component esențial al acesteia. Prescriptivismul universalist pare a fi una dintre cele mai clare exemplificări ale influenței ideilor kantiene asupra gândirii etice contemporane. În primul rând, există asemănări formale manifeste între cerințele adresate de Kant și de Hare agenților morali ca ei să poată să-și „universalizeze" principiile de acțiune pe care le propun. În al doilea rând, Hare însuși a afirmat de mai multe ori (deși nu pe exemple precise) că prescriptivismul său universalist a fost influențat de Kant sau că „este kantian" în esență.[14] Totuși, există și argumente după care asemănările între universalizabilitatea lui Kant și cea a lui Hare sunt numai de suprafață, și că cele două concepte sunt fundamental diferite.[15] Deoarece se pare că există o anumită neclaritate aici, vom considera util să comparăm cele două idei de universalizabilitate și să vedem ce raport există de fapt între ele.

2.2 Prescriptivismul universalist al lui Hare are două aspecte, iar el insistă (într-un mod destul de controversat) că ele pot și trebuie tratate separat. În primul rând, e vorba de o teză privitoare la caracteristicile logice ale judecăților morale. În al doilea rînd, e vorba de o teză privitoare la genul de gândire morală de substanță care ia naștere atunci când această teză logică este aplicată în deliberările noastre practice.

(A) *Teza logică.* Prescriptivismul universalist se bazează pe afirmația că limbajul moral are două trăsături logice. Prima este *prescriptivitatea:* judecățile morale sunt o specie de judecăți prescrip-

---

[14] Cf. Hare (1981: iv, 4); (1988; 227, 250, 256); (1989: 99, 107sq., 187).

[15] Cf. Williams (1976: 1); Singer (1985: 53sq); Dancy (1993: 79-80); O'Neill (1991: 182).

tive, ceea ce înseamnă că un element esențial al înțelesului lor este „fă acțiunea X!". În privința prescriptivității lor, putem considera că judecățile morale au anumite lucruri în comun cu imperativele obișnuite (deși ele nu sunt construite propriu zis ca imperative). Ceea ce este important este că acest element prescriptiv din asertiunile morale trebuie privit ca exprimînd anumite preferințe, evaluări sau atitudini ale subiectului care judecă. A doua trăsătură este *universalizabilitatea.* Hare asociază universalizabilitatea judecăților morale atît cu (i) partea de *înțeles descriptiv* a acestor judecăți (cea pe care ele o au în comun cu judecățile descriptive obișnuite), cât și cu (ii) folosirea cuvîntului „trebuie" (pe care Hare îl vede ca elementul ce distinge judecățile morale de alte tipuri de afirmații prescriptive).

(i) Înțelesul descriptiv al termenilor evaluativi este dat de acea componentă (ne-evaluativă) a înțelesului care specifică felul obiectelor sau stărilor de lucruri cu care acești termeni pot fi asociați. Ca atare, acesta poate fi privit ca oferind *reguli de înțeles* pentru limbajul moral, pe baza cărora noi „nu putem, în mod consistent, să aplicăm un termen (moral) unui anumit lucru și, în același timp, să refuzăm să-l aplicăm unui alt lucru (care fie este perfect similar cu el, fie este similar cu el în aspectele relevante)" (1963: 13). Judecățile morale (de genul: „Această acțiune este bună", „Acea acțiune a fost una generoasă", etc.), sunt universalizabile tocmai în virtutea înțelesului lor descriptiv astfel caracterizat. Dacă cineva spune despre un anumit act că este bun (în sensul moral al cuvîntului), sau generos, atunci acea persoană face în același timp „afirmația că orice este identic cu obiectul primei judecăți, sau este identic cu acesta în anumite aspecte relevante, va poseda proprietatea (în cazul de față, de a fi bun sau generos) atribuită obiectului primei judecăți" (1963: 12).[16] Astfel construită, universalizabilitatea cere ca în cazuri similare sub aspectele relevante oricine

---

[16] Această afirmație face ca principiul universalizabilității al lui Hare să se apropie foarte mult de un principiu asociat, cel al *supervenienței.* Pentu o discuție clară asupra diferenței între aceste două principii, vezi Dancy (1981)

altcineva să facă aceeași judecată. În caz contrar, se deschide calea disputei morale raționale[17]. Acest lucru scoate în evidență un alt rol crucial al înțelesului descriptiv (universalizabil), anume acela de a da *temeiuri* pentru judecățile morale particulare. Înțelesul descriptiv al oricărui termen moral, prin faptul că specifică *felul* de situație căruia îi este aplicabil, stabilește de fapt un *principiu universal* pentru folosirea acelui termen; iar acest principiu poate folosi ca temei pentru o judecată particulară. Astfel, universalizabilitatea implică faptul că a face o judecată morală presupune angajarea față de principii morale universale care guvernează toate stările de lucruri similare cu cea în cauză sub aspectele relevante. Cel ce refuză să universalizeze o judecată morală în acest fel nu atacă moralitatea, ci *logica*, antrenînd același tip de „ininteligibilitate" ca aceea conținută în aserțiunea „p & – p" (1981: 115).

(ii) Cercetarea asupra sensurilor (eminamente morale) ale cuvîntului „trebuie" a întărit această concluzie. Într-o lucrare recentă, Hare rezumă foarte bine acest lucru.

> Dacă a și b sînt doi indivizi, nu se poate afirma în mod consistent că, aflîndu-se într-o situație descrisă în termeni universali, fără nici o referire la indivizi particulari, a trebuie să acționeze într-un anumit fel, descris tot în termeni universali, iar b nu trebuie să acționeze în același fel ca a atunci cînd se află într-o situație similară. Și aceasta deoarece în fiecare enunț care conține „trebuie" („ought" – statement) există implicit un principiu care spune că acea propoziție se aplică în toate situațiile similare celei în cauză. Este o contradicție logică să spun: „Acest lucru trebuie să fie făcut în această situație, dar poate exista o situație exact ca aceasta din punctul de vedere al proprietăților ei non-morale, în care o persoană corespunzătoare, exact ca

[17] Este presupusă aici o a treia teză a prescriptivismului universalist, anume că pot exista *relații logice* între judecățile morale. Această teză este fundamentală pentru Hare, întrucât ea permite existența argumentării morale *raționale*. Dar afirmația că judecățile morale pot sta una față de cealaltă într-o relație logică (să fie reciproc consistente, în contradicție, etc.), implică faptul că ele posedă, într-un anumit sens, *valoare de adevăr*. Pentru Hare, judecățile morale au valoare de adevăr tocmai în virtutea universalizabilității lor. Pentru o prezentare concisă a concepției sale în această privință, vezi Hare, (1991: 458)

persoana care trebuie să facă acțiunea în primul caz, nu trebuie să facă acea acțiune". (1991: 456)

Pentru Hare, această afirmație este valabilă atîta timp cât e valabilă teza logică a universalizabilității. Ea exprimă o cerință foarte puternică: consistența în etică. Această cerință, combinată cu o altă proprietate logică a limbajului moral, anume prescriptivitatea, spune că atunci când fac o judecată morală, eu îmi prescriu să acționez în conformitate cu un principiu moral universal corespunzător. Prescriptivitatea limbajului moral îl face constrîngător pentru agentul moral; universalizabilitatea limbajului moral îl face constrîngător pentru toți agenții morali, fără excepție, inclusiv pentru sine însuși.

(B) *Teza privind conținutul.* Cele două teze prezentate mai sus despre universalizabilitate și prescriptivitate sunt, după Hare, susțineri privitoare la logica limbajului moral. În scrierile sale mai recente, el a mers mai departe și a extras din aceste principii logice, mai ales din principiul universalizabilității, o teorie morală de conținut *(substantive moral thinking).* Punctul lui de plecare a fost dorința, de înțeles de altfel, de a face o distincție clară între gândirea morală și „gândirea prudențială egoistă". Ca să evităm să gândim egoist, spune Hare, e nevoie să epurăm gândirea noastră de toate principiile care acordă, ascuns sau pe față, avantaje unor indivizi particulari (de obicei, nouă înșine). Aceste avantaje pot spori pentru cineva pur și simplu pentru că el este o persoană de un anumit tip (ca în cazul egoistului moral), sau pentru că el posedă anumite capacități, calități sau valori. Hare ne introduce în experimente de gândire în care noi (ca posesori ai anumitor principii) ocupăm diferite roluri, în particular rolurile acelor indivizi care sunt în mod potențial dezavantajați de principiile avute în vedere. Principiile care par a fi universal acceptabile în *această* lume, unde eu sunt cel ce sunt, pot părea altfel în lumile posibile în care eu sunt o persoană diferită, cu capacități, calități și valori diferite. Pentru a da un exemplu al lui Hare, va mai fi oare dornic rasistul să-și universalizeze principiile rasiste și în lumile posibile în care el face parte din rasa oprimată?[18]

---

[18] Un rasist *fanatic*, da. După publicarea lucrării sale din 1963, *Freedom and Reason*, teoria lui Hare a fost criticată mult pentru aparenta sa vulnerabilitate la „problema fanaticului". Această problemă a fost rezolvată încă de atunci de către Hare, în modul descris mai jos.

Pentru Hare, modelul strădaniei morale este oferit de cazul cuiva, cum e rasistul despre care am vorbit, care va încerca mai întîi să se gândească la mulțimea consecințelor posibile care rezultă din prescrierea universală a principiilor sale și apoi, prin intermediul unui proces de identificare imaginativă cu persoana sau persoanele afectate de aceste principii, va ajunge la concluzia că aceste principii nu sunt cu adevărat universale, așa cum presupusese el, ci se bazează pe o viziune limitată, pe interese egoiste, pe dezinteresul față de umanitatea din ceilalți și așa mai departe. Această operație se va realiza cu ajutorul unui proces complex de evaluare a importanței diferitelor preferințe ale tuturor celor afectați de acțiunea în cauză. În mare, agentul moral ar trebui să încerce, utilizîndu-și imaginația, să-și reprezinte perspectiva celuilalt și preferințele posibile din această perspectivă, iar apoi (ceea ce este cel mai important), să înglobeze acele preferințe ca preferințe *reale* în modul său de gândire.[19] La acest „nivel critic", gândirea morală devine un calcul moral ce evaluează tăria relativă a preferințelor concurente. În acest proces de raționare, individul, în calitatea lui de depozitar particular al *acestor* interese, valori, puncte de vedere, etc, iese din cal-

---

[19] Pentru a înțelege cum pot fi aceste preferințe evaluate în mod corect, trebuie să avem în vedere două lucruri. (1) Primul, să înțelegem importanța *preferințelor condiționale* (Gibbard: 1988: 59), definite ca preferințe *reale* de a obține niște alternative *ipotetice* (Hare: 1981: 95; și 1988: 229). Iată un exemplu de preferință condițională: „Eu prefer acum cu tăria S ca, dacă m-aș afla în circumstanța C, să fac mai degrabă X decât Y." (2) Al doilea, că luăm ca adevărat Principiul reflectării condiționale (Conditional Reflection Principle): „Nu pot cunoaște cantitatea și calitatea suferințelor cuiva sau, în general, a motivațiilor și preferințelor lui, fără a avea eu însumi motivații de același fel cu privire la ceea ce ar trebui să mi se întîmple dacă aș fi în locul lui și aș avea motivațiile și preferințele lui". (Hare: 1981: 99; cf. Gibbard: 1988: 60). Astfel, agentul moral dobîndește „preferințe empatice" prin reprezentarea pentru sine a preferințelor prudențiale fundamentale ale celorlalți. (Problema care sunt exact acele tipuri de preferințe ce trebuie evaluate astfel e foarte dificilă, după cum recunoaște chiar Hare (1981: 104-106; 1988: 230-234).) Cerința ca agentul moral să ia preferințele celorlalți ca și cum ar fi preferințele sale reale (în combinație cu Principiul reflectării condiționale) permite ca problema fanaticului să fie rezolvată. Vezi Hare (1981: 181; și 1988: 202-203).

culul final, la fel cum „tăiem" în matematică constanta care apare în ambele părți ale unei ecuații. Mai exact, constantele despre care este vorba nu sunt indivizii ca atare, ci *relațiile de posesiune speciale* între fiecare individ și interesele sau valorile lui. Aceasta vrea Hare să sublinieze: raționarea egoistă apare când favorizez, din egocentrism, propriile mele interese, valori, opinii, și (în cele din urmă) principii. Agentul moral trebuie să înlăture această posesivitate și să vadă că atîta timp cât relația sa specială față de preferințele sale contează tot atît de mult ca și relațiile similare ale celorlalți față de preferințele lor, ea poate fi înlăturată complet din calcul. Odată ce această supraevaluare egoistă a propriilor preferințe este îndepărtată, putem adopta o atitudine mult mai echilibrată față de preferințele celorlalți oameni – pe scurt, putem să le judecăm pe picior de egalitate cu ale noastre. Așa se explică faptul că, la nivelul critic al gândirii morale, prescriptivismul universalist duce la utilitarismul acțional.[20]

2.3 Lăsînd la o parte discuția critică asupra teoriei lu Hare (întrucât ea nu e obiectul acestui eseu), ne vom întreba în continuare cum se leagă această teorie de universalizabilitatea *kantiană* (așa cum e ea dată de imperativul categoric). În ce măsură este păstrată influența kantiană în prescriptivismul universalist? Vom lua în discuție trei teme.

(i) Logica și aprioriul. Atît Kant cât și Hare doresc să fundeze teoriile lor morale pe o bază analitică și a priori, adică prin simpla reflectare asupra anumitor concepte (deși aceste concepte diferă de la unul la celălalt). Am văzut clar acest lucru în cazul lui Hare, întrucât întreaga lui teorie ia naștere din considerații legate de (ceea ce el consideră a fi) proprietățile logice ale limbajului. Kant argumentează tot atît de explicit în favoarea ideii că o metafizică a moravurilor trebuie să derive legea morală *în mod analitic* din ideea

---

[20] În această privință, teoria lui Hare devine o formă a teoriei Observatorului Ideal. Hare pare să fie mulțumit cu această interpretare, cu condiția să nu apară comparații superficiale între „îngeri" și agenții morali existenți. Vezi Hare (1963: 94-95; 1976: 115; 1981, Ch. 3; și 1988: 241 și 257).

de agent rațional. În termenii lui, baza pentru obligația morală „nu trebuie căutată în natura omului sau în circumstanțele exterioare în care este pus omul, ci *a priori* exclusiv în conceptele rațiunii pure" (Gr.: 389; IMM: 7).[21] În ambele cazuri metoda este a priori, însă dacă aceasta este tot ceea ce au în comun, legătura între ele ar fi cu siguranță neinteresantă. Hare pare a sugera că există o legătură mai substanțială, atunci când asociază în mod explicit procedura prin care el fundează teoria etică pe investigația logică cu proiectul lui Kant din *Întemeiere,* afirmând că datorăm înainte de toate lui Kant înțelegerea „proprietăților formale, logice ale cuvintelor morale" (1981: 4). Totuși, nu e pe deplin clar ce vrea el să spună prin acest lucru. Hare nu ar putea să spună că I. Kant a descoperit că prescriptivitatea și universalizabilitatea ar fi proprietățile logice ale limbajului moral, deoarece: (a) imperativul categoric, care e (la prima vedere) teza lui Kant cea mai apropiată de această formulare, deși vorbește despre „a vrea ca maximele mele să fie legi universale", este un principiu *sintetic* a priori, ceea ce înseamnă că obligația specifică (conținută de „imperativ") de a universaliza (în sens kantian) nu poate fi derivată numai din conceptul de ființă rațională;[22] (b) Hare însuși afirmă altundeva că proprietatea logică a universalizabilității nu trebuie să fie confundată cu imperativul categoric care este numai o posibilă consecință a acestei proprietăți logice.[23]

(ii) Autonomia. Un al doilea punct de legătură între Hare și Kant stă în ideea că sursa obligației morale se află cumva înăuntrul agentului moral și e legată de *autonomia* rațională a acestuia. Hare

---

[21] Mai jos (Gr: 440; IMM: 59), Kant afirmă că legea morală poate fi obținută „prin simpla analiză a conceptelor morale" și că (Gr: 445, IMM: 64) cercetările lui din primele două secțiuni ale *Întemeierii* au fost „numai analitice".

[22] Pentru Kant, imperativele sunt principii care guvernează ființe raționale imperfecte (cum ar fi oamenii). Dacă am fi ființe perfect raționale, nu am fi „obligați" să acționăm în acord cu principii universalizabile, ci am acționa în mod automat în acord cu ele.

[23] Hare (1963: 34). Cf. de asemeni afirmația sa că „metoda" întrupată de imperativul categoric ne este impusă de logica conceptelor morale, adică de proprietățile de universalizabilitate și prescriptivitate (1991: 460).

însuşi (1991: 452) leagă în mod explicit afirmaţiile sale despre prescriptivitatea judecăţii morale de conceptul kantian de autonomie a voinţei („proprietatea voinţei prin care ea îşi este ei însăşi lege (independent de orice proprietăţi ale obiectelor voliţiei)") (Gr: 440; IMM: 5927). Ideea esenţială ce reiese de aici este una non-naturalistă: sursa obligaţiei morale nu se găseşte în proprietăţile naturale (perceptibile) în lume; mai curând, agenţii morali *îşi prescriu lor înşişi legi,* decid ei înşişi asupra principiilor şi se supun acestor prescripţii, constrînşi, în ultimă instanţă, de propria *raţionalitate.* Totuşi, deşi trebuie să recunoaştem că există multe asemănări între Hare şi Kant din acest punct de vedere, există diferenţe cruciale între ei în privinţa „autonomiei" voinţei. Autonomia kantiană se manifestă atunci când voinţa legiferează nu numai pentru sine, ci universal, *independent de orice interes, înclinaţie sau dorinţă.* Dacă găsim cumva vreun interes sau vreo dorinţă, voinţa acţionează *heteronom.* Faptul că universalitatea principiilor este dobîndită prin procesul de universalizare făcut de voinţa autonomă, fără nici o legătură cu dorinţele, interesele, preferinţele noastre este o trăsătură esenţială a teoriei etice kantiene. Însă ea este în opoziţie manifestă cu utilizarea de către prescriptivismul universalist al lui Hare a complexei proceduri de inversare a rolurilor, în care totul depinde de însumarea preferinţelor tuturor agenţilor afectaţi de cursul de acţiune propus şi de formularea de aici a unei prescripţii. Există deci o trecere de la un raţionalism extrem de auster, la Kant, la un raţionalism care presupune dorinţele şi preferinţele reale (şi ipotetice) ale agenţilor umani – adică, în termenii lui Kant, o trecere de la autonomie la heteronomie.[24]

---

[24] În alţi termeni, poziţia lui Hare cu privire la motivaţia morală este una *non-cognitivistă* (adică motivaţia cere existenţa unei componente apetitive a voinţei), în timp ce poziţia lui Kant, în ciuda unor afinităţi anti-naturaliste cu teoria lui Hare, este complet *cognitivistă* (motivaţia nu are nevoie de o asemenea componentă apetitivă). Trebuie să remarcăm, desigur, faptul că raţionalismul kantian auster bazat pe ideea de autonomie este unul dintre cele mai criticate aspecte ale teoriei sale şi că multe din teoriile „kantiene" recente (cum ar fi cele ale lui Rawls, Scanlon) ilustrează această trecere la heteronomie. Vezi infra, §§3 şi 4.

(iii) Universalizarea constructivistă. Prin cerința ca maximele propuse să fie voite a fi „legi universale" (Kant), sau, respectiv, prin cerința ca judecățile morale prescriptive să fie „universalizate" (Hare), ambii filosofi impun limitări presupuselor principii morale. Principiile morale trebuie să fie astfel construite încât să poată fi universalizate în sensul corespunzător fiecăreia dintre cele două teorii. Astfel, cele două teorii împărtășesc împreună un fel de raționalism generic: procedura prin care se obțin principiile morale este astfel concepută încât orice dezacord să poată fi, în principiu, rezolvat prin intermediul rațiunii. În alți termeni, ambele teorii sunt specii de teorie etică de tip *constructivist*. Constructivismul apelează la ideea potrivit căreia conținutul principiilor morale derivă exclusiv din „construcții" ale rațiunii umane: moralitatea este ceva ce persoanele raționale și rezonabile își impun lor și celor asemănători lor. Una din trăsăturile teoriilor lui Kant și Hare este faptul că agenții morali impun constrîngeri conținutului principiilor lor într-o manieră în esență raționalistă, aplicând asupra lor principiul corespunzător al universalizabilității: Kant, prin procedura testării putinței unei maxime de a deveni o lege universală; Hare, prin procedura complexă de identificare imaginativă descrisă mai sus.

Ca și mai înainte, totuși, atunci când cele două abordări sunt cercetate mai atent, apar între ele diferențe esențiale. În primul rând, există o diferență fundamentală între cele două teorii în ceea ce privește modul cum este aplicat „testul" universalizabilității, ca și în ceea ce privește temeiurile pentru care maximele și principiile agentului sunt respinse. Pentru Kant, maximele sunt respinse atunci când ele implică unul dintre cele două tipuri de *contradicție:*

> „Unele acțiuni sunt astfel alcătuite încât maxima lor nici nu poate fi măcar *concepută* fără contradicție ca lege universală a naturii, necum să mai putem *voi* ca ea să *trebuiască* să devină o astfel de lege. La altele, nu se întîlnește ce-i drept această imposibilitate internă, dar totuși este imposibil să *voim* ca maxima lor să fie ridicată la universalitatea unei legi a naturii, fiindcă o astfel de voință s-ar contrazice pe ea însăși" (Gr: 424; IMM: 42)

Un exemplu de contradicție de primul tip (la nivelul posibilității de concepere) ar putea fi maxima de a face promisiuni false (dacă aceasta ar fi o lege universală, nu ar mai exista promisiuni); un exemplu de contradicție de al doilea tip (a voinței) ar putea fi maxima, ca să spunem așa, a „mărinimiei absolute" (*overriding benevolence*) – („acționează întotdeauna astfel încât să fii în folosul celorlalți"), care deși nu este auto-contradictorie, nu ar putea fi universalizată cu sens pentru ființe raționale *finite* (cum suntem toate ființele umane): ca organisme care au nevoie de o cantitate considerabilă de timp și energie pentru propria întreținere, această maximă ar fi incoerentă. Maximele care ilustrează unul dintre aceste tipuri de contradicție *nu pot*, pur și simplu, să fie legi universale și, prin urmare, vor fi respinse pe temeiul imperativului categoric.

În teoria lui Hare, testul universalizabilității este aplicat diferit. Problema aici nu este aceea de a elimina contradicțiile de felul celor care îl preocupau pe Kant ci, mai degrabă, aceea de a îndepărta din principii orice fel de avantaj selective ascuns care ar favoriza indivizi particulari (sau grupuri de indivizi), avantaj care ar spori grație unor interese, capacități sau a altor proprietăți particulare pe care acei indivizi le au (și pe care alții nu le au).[25] După cum am spus mai sus, acest lucru se face prin intermediul unui complex test bazat pe inversarea rolurilor, care nu are un corespondent direct la Kant. Cu toate acestea, se poate argumenta că accentul pus de Kant pe „datoria" care presupune „respectul pentru *legea universală*" este o afirmare clară, chiar dacă implicită, a faptului că fundamentală pentru universalizabilitatea imperativului categoric este concepția după care, *au fond*, nici o excepție nu se va face pe considerentul că anumiți indivizi se întîmplă să fie de un anume fel – iar acest lucru constituie, desigur, nucleul concepției lui Hare despre universalizabilitate.

---

[25] E adevărat că Hare vorbește uneori (de exemplu în 1963: 34) despre agenți care se află în „contradicție implicită" cu ei înșiși, dar acest lucru apare în urma eșecului de a universaliza ceva (în sensul lui Hare); un exemplu este să spui ceva de genul „*Tu* nu trebuie să faci X în (circumstanțele) C, dar nu e nimic rău dacă *eu* fac X în C."

O altă diferență, care a fost adesea scoasă în evidență de comentatori, privește forma exactă a cerinței de universalizabilitate în fiecare din cele două cazuri.[26] Prescriptivismul universalist ne cere, de fapt, ca noi să *prescriem* acțiuni sau judecăți (în mod universal) celorlalți oameni care se află în circumstanțe similare sub aspectele relevante; dacă decid că „Eu trebuie să fac X în circumstanța C" este universalizabilă, atunci sunt ținut să afirm „S trebuie să facă X în C". De fapt, eu prescriu un set de principii morale pentru o comunitate (adică un grup de agenți morali similari sub aspectele relevante). Ceea ce este destul de diferit față de universalizabilitatea kantiană. Ceea ce se dorește prin supunerea maximelor la cerințele imperativului categoric nu este ajungerea la un set de principii morale care să fie prescrise tuturor celorlalți agenți ci, mai degrabă, determinarea acelor maxime care *ar putea* servi ca legi universale pentru toți agenții (raționali), și (ceea ce e, poate, mult mai important) determinarea acelor maxime care nu ar putea servi astfel. Am garanția că acționez moral numai dacă resping toate maximele pe care le găsesc ne-universalizabile în acest sens și acționez numai pe baza acelora care sunt universalizabile. Însă acest fapt nu implică, mai departe, ca eu să fiu obligat să impun altora să acționeze și ei pe baza acestor maxime.[27]

Când acest lucru este cercetat mai îndeaproape, putem vedea că Hare se înșeală atunci când își descrie teoria sa etică de conținut ca fiind un „utilitarism kantian".[28] Hare leagă kantianismul și utilitarismul după cum urmează:

---

[26] Cf., de exemplu, Dancy (1993: 79-80); O'Neill (1991: 182).

[27] Desigur, într-o comunitate finită de agenți perfect raționali va exista o convergență finală a tuturor principiilor de acțiune subiective (adică a tuturor maximelor). Însă aceste principii nu vor putea fi prescrise ca atare de către nici un agent particular celorlalți.

[28] Cf. Hare (1981: 50); (1989: 3, 108); (1991: 461).

> A trata o persoană „niciodată numai ca pe un simplu mijloc ci întotdeauna în același timp și ca pe un scop" cere, după cum spune Kant însuși, ca „scopurile unui subiect care este un scop în sine să trebuiască să fie totodată, pe cât posibil, și scopurile *mele*, dacă vreau ca reprezentarea acestei finalități să dobîndească în mine *toată* eficacitatea" (Gr. 430sq / IMM: 49). Un scop este ceea ce este dorit pentru sine: deci, potrivit lui Kant, noi trebuie să respectăm în egală măsură volițiile- pentru-un-scop ale fiecăruia (*everybody's wills-for-ends*), inclusiv a noastră personal; or aceasta este și ceea ce ne obligă utilitarismul să facem. Acest lucru implică, în sensul bun, că trebuie să tratăm scopurile oamenilor ca și cum ar fi scopurile unei singure persoane (eu însumi). (1991: 460-461)

Această încercare ingenioasă de a „kantieniza" utilitarismul este însă nelegitimă dintr-un număr de motive. În primul rând, utilitarismul se proiectează în esență asupra *consecințelor*: acțiunea corectă din punct de vedere moral înseamnă să faci tot ce trebuie făcut astfel încât să produci cele mai bune consecințe (de exemplu, cea mai mare fericire). Ca agenți morali, suntem responsabili (numai) pentru consecințele acțiunii; aceasta este forța principală care îi mînă pe agenții morali. În contrast cu această poziție, după cum am mai remarcat, ceea ce spune Kant este că imperativul categoric trebuie să-i facă responsabili pe agenții morali pentru caracterul propriilor lor acțiuni individuale (hotărând dacă maximele acestor acțiuni pot să fie voite în același timp ca legi universale, cu care să fie de acord toți agenții raționali). Agenților morali nu li se cere să evalueze consecințele actelor lor. Tocmai din princina acestui aspect esențial Kant este văzut cel mai frecvent ca un predecesor al abordărilor etice deontologiste, nu al celor consecinționiste. În al doilea rând, în conformitate cu utilitarismul lui Hare, odată ce calculul consecințelor (în funcție de preferințe) a fost încheiat, acțiunea respectivă este *prescrisă* oricărei persoane care este afectată în mod relevant de această acțiune. Însă am văzut deja că teoria lui Kant nu implică logic acest tip de prescripție. În al treilea rând, e cu siguranță greșit să punem afirmațiile lui Kant despre personele umane

ca „scopuri în sine“ în serviciul procedurii utilitariste de a strînge „scopurile“ (adică preferințele) diferiților oameni într-un fel de „scop agregat“ unic. Unul dintre principalele puncte în discuția lui Kant despre persoane ca scopuri în sine este că fiecare agent trebuie să aibă *respect pentru autonomia celorlalți*, ceea ce vine în contra oricărui impuls agregativ. Conceptul kantian de „Imperiu al Scopurilor“ trimite mai degrabă la o comunitate idealizată de agenți raționali care se află sub legi comune. A vorbi despre faptul că „scopurile“ unui membru al acestui imperiu sunt în același timp și scopurile mele înseamnă a vorbi despre scopurile acelei persoane și despre ale mele *ca* „ființe raționale“ (în sensul particular al lui Kant). Numai și numai sub acest aspect un agent moral care își supune maximele sale imperativului categoric poate fi numit „legiuitor“ în acest imperiu conceptual. E greșit a pune semnul egalității între voliția-scopurilor (*wills-for-ends*) de către membrii unui asemenea imperiu și „preferințele“ adunate de gânditorii utilitariști.

Concluzia acestei scurte discuții pare a fi următoarea. Prescriptivismul universalist al lui Hare a fost influențat de universalismul etic al lui Kant într-un mod special. Asemănările formale generale dintre cele două teorii, ca și recunoașterea repetată a lui Hare, par să confirme această afirmație modestă. Totuși, diferențele care ies la iveală la o privire mai atentă, în particular esența consecinționistă a teoriei morale de conținut a lui Hare, au arătat că cele două teorii sunt de genuri diferite. Prescriptivismul universalist, în ciuda caracterizărilor inexacte ale comentatorilor și ale lui Hare insuși, se îndepărtează mult, nu numai în privința detaliilor, ci și în privința finalității, de esența teoriei kantiane.

3. Demnitatea persoanelor și scopul în sine

3.1. Ce înseamnă mai exact să respecți o altă persoană și să nu te folosești de ea sau, în formularea lui Kant, să o tratezi ca pe un scop, nu „numai ca pe un mijloc“? În mod intuitiv, a trata o persoană ca pe un mijloc înseamnă a nu ține seama de interesele,

preocupările, aspirațiile, nici chiar de existența sa – decît în măsura în care ea îți satisface alte țeluri sau scopuri. (Ceea ce înseamnă, într-un cuvînt, a nu o investi cu nici o valoare). Aceasta se întîmplă, de exemplu, atunci când consideri pe cineva ca un mijloc de parvenire socială și nimic mai mult sau atunci când te folosești de cineva ca de un instrument de obținere a plăcerii sexuale. Însă acest concept intuitiv de „a te folosi" de o persoană nu dă seama de preocuparea mult mai specifică a lui Kant pentru valoarea *acțiunii raționale.* Într-un pasaj relevant, Kant observă că „omul și, în genere orice ființă rațională, există ca scop în sine, nu numai ca mijloc de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac" (Gr. 428; IMM: 46); și în același paragraf el folosește termenii „umanitate" și „om" mai mult sau mai puțin sinonimi cu „ființă rațională" și „natură rațională". Pentru Kant, ceea ce ne distinge de lucruri, ceea ce ne personalizează este facultatea noastră *rațională.*

Poate că nu e imediat evident ce legătură există între raționalitate și cerința respectului față de celălalt, însă această legătură va deveni mai clară dacă avem în vedere două lucruri. Primul este distincția lui Kant între ființele care sunt capabile să-și determine *singure* propriile acțiuni și acelea care sunt determinate numai de „cauze străine de ele". Spre deosebire de obiecte (clasă în care Kant include și toate animalele non-umane), noi suntem capabili să ne determinăm propriile noastre acțiuni „independent de cauze străine de noi".[29] Al doilea lucru este faptul că I. Kant identifică unul dintre rolurile practice ale *rațiunii* cu facultatea liberului arbitru, altfel spus cu puterea noastră de a alege liber. Deși este fără îndoială adevărat că noi suntem confruntați cu dorințe și înclinații care ne împing într-o parte sau alta, *noi* nu suntem simpli observatori ai acestor forțe, și acest lucru este crucial pentru concepția lui Kant despre

---

[29] Cf. O „Neill (1989: 72), unde autoarea subliniază această idee în următorul mod: „dorințele și înclinațiile, ca și celelalte procese „pathologice" care le subdetermină, sunt trăite, dar nu le cauzează acțiunea. Dacă asemenea ființe își satisfac dorințele pe care le au, aceasta se întîmplă pentru că ele aleg să facă așa."

acțiune. Ele pot fără îndoială acționa asupra noastră, însă și noi putem acționa asupra *lor,* însă într-un sens diferit. Noi suntem agenți, nu obiecte, și suntem ca atare capabili să ne folosim de facultatea noastră rațională nu numai pentru a identifica cele mai bune mijloace pentru satisfacerea scopurilor noastre, ci de asemeni și pentru a alege în mod rațional ce scopuri să avem.

Având în minte aceste două lucruri, putem vedea mai bine ce are în particular Kant de obiectat la faptul de a te folosi de o persoană sau de a o trata „numai ca pe un mijloc". Obiecția lui Kant nu este numai faptul că dorințele și interesele cuiva sunt în acest caz neglijate sau neluate în seamă într-un mod care nu-i place persoanei în cauză; ci este, mai degrabă, faptul că facultatea rațională de a acționa a acelei persoane este subminată și că postura sa de persoană care își determină *singură* scopurile sau intențiile este negată. După cum Kant remarcă în discuția sa despre promisiunile false, „acela pe care vreau să-l folosesc printr-o astfel de promisiune pentru intențiile mele nu poate în nici un caz să accepte modul meu de a proceda față de el și, deci, să împărtășească el însuși scopul acestei acțiuni" (Gr.: 429; IMM: 48). Partea nedreptățită, în acest caz, „nu poate accepta" modul în care este tratată, sau să împărtășească scopul pe care îl duce la îndeplinire, deoarece condițiile pentru acceptarea și aprobarea rațională (condiții cognitive) îi sunt negate și postura sa de agent rațional îl este subminată. Acțiunea rațională este la Kant nu numai un „scop în sine" ci *singurul* scop posibil al acțiunii cu specific moral. Este singurul lucru care poate purta valoare morală intrinsecă și care poate servi ca un scop pentru toate ființele raționale, și astfel, ca o bază pentru imperativul categoric. Astfel se explică a doua formulare a imperativului categoric: „Actionează astfel ca să folosești umanitatea atît în persoana ta cât și în persona altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc" (Gr.: 429; IMM: 47).

Această formulare a imperativului categoric ne conduce către un punct în care etica lui Kant intră în mod explicit în conflict cu

etica consecinționistă în general și cu etica utilitaristă în particular: interdicția exprimată de Formula Omului ca Scop în Sine este categorică și independentă de consecințele ei: ea ne cere să nu tratăm persoanele ca mijloace, *oricare ar fi consecințele*. Aceasta denotă o intuiție larg răspîndită și puternică, o intuiție care are o forță pre-teoretică deosebită, și nu este deloc de mirare să vezi că multe dintre obiecțiile teoretice moderne la adresa consecinționismului apelează, fie direct, fie indirect, la această intuiție.[30] Există două aspecte ale acestei obiecții generale: în primul rând, rezistența la ideea că moralitatea poate cere unei persoane să se trateze *pe sine* însuși ca un mijloc; în al doilea rând, rezistența la ideea că moralitatea poate cere unor persoane să-i trateze pe *ceilalți* ca mijloace. În ceea ce privește primul aspect, opera lui Bernard Williams are o importanță deosebită. În privința celui de-al doilea, care a avut o mare priză la filosofi, vom discuta extrem de influenta operă a lui John Rawls și vom lua în considerare și câteva idei ale lui Ronald Dworkin.

3.2 Oricine este cât de cât familiar cu concepția etică a lui Williams va fi surprins, poate, de faptul că lui i se atribuie aici idei kantiene, dat fiind faptul că mai mult de trei decenii el a fost unul dintre cei mai severi și mai serioși critici ai teoriei etice a lui Kant. Totuși, argumentele sale binecunoscute și influente împotriva gândirii de tip consecinționist în etică își au izvorul într-o intuiție kantiană fundamentală, deși dezvoltată din când în când într-o manieră hotărît ne-kantiană. Intuiția kantiană aflată la baza operei lui Williams este cea a *respectului pentru persoane* (încapsulată în Formula Scopului în Sine). Dezvoltarea ne-kantiană a acestei intuiții constă în apelul său la un concept de „persoană“ care este mult mai bogat și mai plin de substanță decât ar permite conceptul auster de „acțiune rațională“ al lui Kant.

În unul dintre eseurile sale timpurii de filosofie morală, Williams apără un anumit concept de respect pentru persoane pe

[30] Pe lângă autorii care vor fi discutați mai jos, vezi mai ales Scheffler (1982); Nagel (1970), (1979) și (1986); Foot (1967), (1985a) și (1985b); Korsgaard (1993).

care el îl asociază în mod explicit cu cerința lui Kant de „a trata fiecare om ca pe un scop în sine, și niciodată numai ca un mijloc“.[31] Această noțiune e explicată în parte ca o preocupare pentru „viața, acțiunile și caracterul“ unei persoane cu privire la „ceea ce înseamnă *pentru el* să trăiască viața pe care o trăiește și să facă actele pe care le face cu acel caracter“. Sub acest aspect, este neesențial cât de mult a reușit el în viață dintr-un punct de vedere sau altul (să spunem, ca pictor sau ca doctor); ceea ce interesează este, mai curând, faptul că din punctul de vedere al *umanității,* el este o *persoană* care încearcă să-și trăiască viața. Ca atare, lui îi datorăm nu numai „un efort de identificare“ (în termenii lui Williams), adică un efort din partea noastră de a vedea activitățile sale și lumea din punctul lui de vedere, ci de asemeni (și poate cu mult mai important), un efort din partea noastră de a nu diminua și de a nu anula în nici un fel capacitatea sa de a deveni perfect conștient, din perspectiva sa, de viața sa, de activitățile și de locul său în lume – ceea ce constituie, după cum va zice Williams mai tîrziu, o condiție necesară ca o persoană să-și trăiască viața în condiții de „integritate“. Acest lucru este foarte apropiat (și Williams chiar îl citează pe Kant în acest punct al discuției sale) de interpretarea pe care am dat-o noi atacurilor lui Kant la adresa tratării persoanei ca mijloc și, în particular, la adresa subminării capacităților persoanei de a acționa în mod autonom și rațional.[32]

Nu credem că este greșit a spune că această idee, prin excelență kantiană, a sprijinit multe dintre argumentele lui Williams ce au urmat după aceea și care au fost fie îndreptate împotriva utilitarismului, fie utilizate în favoarea punctului de vedere personal în etică. Locul în care Williams se desparte în mod explicit de Kant este concepția sa despre ceea ce trebuie să fie înclus în sfera a ceea ce este „personal“. În speță, Williams respinge baza metafizică a eticii

---

[31] Williams, „The Idea of Equality“ (1962); retipărit în (1973a).

[32] Vezi Williams (1973a: 236-237).

kantiene, anume agentul rațional noumenal, argumentând că noțiunea de „agent rațional" pur, liber de orice substanță empirică, nu este capabilă să producă motivație *morală*, fiind, mai mult decât atît, ininteligibilă.[33] De fapt, Williams este preocupat ca noi să respectăm personele nu pentru capacitatea lor rațională pură de a acționa, *separată* de viața lor fenomenală și de activitățile lor (ceea ce ar fi o idee incoerentă, după cum crede el), ci de faptul ca noi să respectăm persoanele pentru capacitatea de acțiune rațională așa cum se *întrupează* ea în viețile și activitățile lor, văzute în toată complexitatea acestora – cu aspirații, speranțe, valori și relații personale etc. Acest pas marchează o despărțire decisivă de Kant, iar direcția în care duce el – spre heteronomie – a început să fie aprobată de mulți filosofi. Deși noțiunea kantiană de agenți autonomi ce-și dau singuri legi a fost centrală în multe teorii, s-a argumentat că avem nevoie de un concept de subiect rațional mult mai plin de conținut decît acela care ne-a fost dat de Kant – un subiect a cărui raționalitate să aibă material „fenomenal" pe baza căruia să pună la lucru dorințe, nevoi, valori și așa mai departe. După cum vom vedea, principalii moștenitori ai gândirii kantiene (cel mai notabil fiind J. Rawls) au pășit, mai mult sau mai puțin, în această direcție, chiar dacă nu atît de mult precum Williams.

Modul cum folosește Williams cerința kantiană a respectului pentru persoane poate fi înțeles cel mai bine pe fondul poziției sale despre rolul punctului de vedere personal în etică. Această poziție s-a manifestat cel mai clar în argumentele sale împotriva (a ceea ce el vede ca fiind) universalismul invadator al utilitarismului.[34] Aceste argumente, pe care le vom schița mai jos, au provocat o reacție puternică în filosofia morală recentă.

---

[33] Vezi Williams (1985: 63-70).

[34] Vezi mai ales articolul său din (1976). În acest eseu el atacă atît utilitarimul *cât* și teoria kantiană (pură), pentru că ele cer un imparțialism strict în gândirea morală. Pentru a simplifica lucrurile, ne vom concentra asupra criticilor sale la adresa utilitarismului, critici care au primit o justificare mai amplă în alte părți ale operei sale (vezi mai ales 1973b). Pentru o discuție critică asupra încercării lui Williams de a-și utiliza argumentele împotriva lui Kant, vezi Herman (1983).

Utilitarismul este în același timp solicitant și atotprezent, el cerându-ne să lăsăm la o parte intențiile și atașamentele noastre valorice cele mai profunde și să acționăm întotdeauna astfel încât să maximizăm utilitatea și să minimizăm disutilitatea.[35] În principiu, moralitatea fiecărei acțiuni ar putea fi evaluată în acest mod. Williams atacă tocmai legitimitatea acestui lucru. În general, critica sa la adresa utilitarismului atrage atenția asupra modului în care utilitarismul poate fi excesiv de solicitant în sacrificiile pe care ni le cere. Problema lui nu este, desigur, faptul că solicitările moralității pot fi uneori în conflict cu dorințele și scopurile noastre; acest fapt este inevitabil (și chiar analitic garantat pentru cineva care urmează o linie de gândire kantiană). Problema sa este că se va ajunge în mod inevitabil la un punct în care susținerile moralității utilitariste vor ajunge să domine unele angajamente și valori personale care, prin profunzimea și importanța lor, stau la baza caracterului și identității individuale a cuiva și care dau sens și scop vieții aceluia. În termenii lui Williams: „se poate ajunge într-un punct în care să fie nerezonabil pentru un om să renunțe, în numele unui bine imparțial ce domnește asupra lumii agenților morali, la ceva ce reprezintă o condiție a chiar faptului ca acel om să aibă vreun interes de a ființa în lume.“(1976:14)

Desigur, nu este deloc clar când un angajament *(commitment)* valoric dobîndește acest statut, iar Williams nu greșește prin faptul că nu încearcă să dea nici un fel de criterii precise; însă exemplele pe care el le oferă sugerează trei feluri de asemenea angajamente: **(i) Proiecte sau aspirații fundamentale**; de exemplu, atașamentul unui istoric medieval față de cercetarea lui, sau ambiția unui orga-

[35] Una dintre problemele cu această cerință este că, în cazul în care ea este întîlnită, se dovedește a fi în cele din urmă auto-contradictorie: dacă am renunța toți să ne urmăm proiectele și preocupările curente – ce țin de familia, cariera, sau de timpul nostru liber – toate structurile sociale și economice de care depinde traiul nostru în comun se vor prăbuși foarte repede. Însă această obiecție pragmatică nu este cea mai serioasă critică la adresa utilitarismului și, în orice caz, e una la care versiunile mai sofisticate de utilitarism normativ pot răspunde cu un anume succes.

nist de a memora totalitatea fugilor lui Bach. (ii) **Principii deontologice profunde** care recomandă sau interzic acțiuni de anumite feluri independent de consecințe; de exemplu, atașamentul față de non-violență sau față de cinste. (iii) **Relații personale**, în special dragostrea, relațiile de familie și prietenia. Nu este necesar să facem acum o pledoarie în favoarea rolului crucial al acestor angajamente în viața noastră; ceea ce reiese în mod clar este faptul că ele nu sunt imparțiale și nici egalitariste. Ca să putem să le susținem, suntem siliți să ne exprimăm parțialitatea distinctă în favoarea unor persoane sau activități particulare. Williams a subliniat cât de profunde pot fi aceste angajamente (*claims*) asupra agenților, mai cu seamă cele privind relațiile personale. De exemplu, o femeie care are nevoie de ajutor se poate aștepta ca soțul ei să i-l ofere pur și simplu din iubire, și nu în urma deliberărilor specifice gândirii „morale" (mai mult sau mai puțin utilitariste). Parțialitatea unor astfel de relații este incompatibilă cu imparțialitatea care este incorporată în teoriile morale impersonale, cum ar fi utilitarismul, pentru că, după cum observă Williams, „dacă nu ar exista asemenea lucruri, viața omului nu ar avea destul conținut și forță de convingere pentru a-i motiva atașamentul față de viața însăși" (1976:18)

Fiecare dintre aceste trei categorii de valori personale oferă temeiuri pentru acțiune, temeiuri care sunt firești și convingătoare, și care apar în mod distinct în viața fiecăruia dintre noi. Se poate chiar argumenta că aceste valori constituie condiții necesare ale capacității unei persoane de a acționa. Dacă ele sunt valori fără de care ne-am pierde interesul de a acționa în lume, și dacă ele definesc în mod hotărîtor simțul valorii personale, dacă, în plus, ele contribuie în bună măsură la auto-definirea noastră, atunci e mult mai potrivit să le considerăm la adevărata lor dimensiune. După cum a arătat și Kant, dar nu numai el, orice acțiune trebuie să aibă un scop. În aceste condiții, dacă am abandona acele lucruri care dau sens și scop unei largi părți din acțiunile noastre, am submina efectiv condițiile necesare pentru existența noastră ca agenți. Astfel

poate fi interpretat, într-o manieră utilă și firească, argumentul lui Williams după care cerințele utilitarismului atacă potențial „integritatea" agentului:

> Este absurd să ceri unui om, atunci cînd sumele rezultă dintr-o rețea de utilități pe care au determinat-o parțial proiectele altora, ca el să-și abandoneze propriile hotărîri și proiecte și să consimtă la deciziile pe care le cere calculul utilitarist. Asta ar însemna să-l înstrăinăm, în sensul propriu, de acțiunile sale și de sursa acțiunii sale așa cum apare ea în propriile lui convingeri. Ar însemna să-l transformăm într-un canal în care intră proiectele tuturor, inclusiv propriul său proiect, și de unde iese o decizie care optimizează situația pentru toți; însă aceasta ar însemna să neglijăm faptul că acțiunile și deciziile lui sînt cele ce trebuie să fie văzute ca acțiunile și deciziile care decurg din proiectele și atitudinile cu care el se identifică cel mai mult. Aceasta înseamnă, în cel mai direct sens, un atac la adresa integrității sale. (1973b: 49)

Nu este dificil să distingem la baza acestui pasaj ideea kantiană, exprimată și în opera timpurie a lui Williams, că „demnitatea" persoanelor (a mea și a celorlalți) trebuie să fie respectată și că nu trebuie subminată facultatea de a acționa într-un mod autentic personal. Trebuie să arătăm, în această privință, că însuși Kant spune în mod explicit că este de datoria fiecărui om să-și asigure propria fericire, deoarece „nemulțumirea față de propria-ți stare atunci când ești copleșit de multe griji în mijlocul unor trebuințe nesatisfăcute" subminează foarte ușor putința cuiva de a se angaja în lume ca o ființă morală, ca o ființă care își dă singură legi (Gr.: 399; IMM: 17). Nici o concepție morală legitimă nu poate, după Kant, să ceară unei persoane să se trateze *numai* ca mijloc pentru realizarea fericirii celorlalți, oricum ar cîntări cantitativ bunăstarea proprie în raport cu bunăstarea celorlalți.

3.3. *A doua obiecție: a-i trata pe ceilalți ca mijloace*

În *A Theory of Justice* (1971), Rawls argumentează faptul că teoriile consecinționiste și, în particular, utilitarismul nu acordă în mod direct valoare dreptății și nepărtinirii *(fairness)*. Utilitarismul,

fiind preocupat de maximizarea fericirii agregate nete (sau a satisfacerii preferinţelor), nu e interesat de cum sunt împărţite aceste satisfacţii. Dacă se întîmplă, de exemplu, ca utilitatea însumată maximă într-o comunitate să fie atinsă atunci când anumiţi membri ai acestei comunităţi sunt condamnaţi la sclavie sau la sărăcie crasă, atunci moralitatea cere ca acest lucru să se întîmple:

> Trăsătura cea mai evidentă a punctului de vedere utilitarist în ceea ce priveşte dreptatea este că nu contează în mod direct cum este distribuită suma satisfacţiilor între indivizi, tot la fel cum nu contează în mod direct cum îşi distribuie un om satisfacţiile sale în timp. Distribuţia corectă în fiecare din cele două cazuri este aceea care duce la împlinirea maximă (maximum fulfilment). (1971: 17).

Însă, după cum argumentează Rawls, intuiţiile noastre prereflexive nu susţin această viziune; spre exemplu, noi dăm de asemenea valoare *nepărtinirii* unei distribuţii, valoare care e independentă de meritul ei de a genera o utilitate maximă. Motivul pentru care facem acest lucru este că noi nu gândim în mod obişnuit despre persoane în termeni agregativi: persoanele nu sunt *genuri* de lucruri care pot fi schimbate sau comparate între ele. Cu alte cuvinte, noi nu gândim persoanele individuale ca purtătoare ale unui scop global, sau, ca să spunem aşa, ale unui „supra-scop", a unui întreg agregat în care ele sînt simple părţi. Fiecare dintre noi se vede pe sine ca un scop în sine şi trebuie să gândească astfel despre orice altă persoană. În contrast, calculul utilitarist cere să presupunem că

> ... în principiu, nu există nici un motiv pentru care nişte cîştiguri mai mari de partea cuiva nu ar putea compensa pierderi mai mici ale celorlalţi; sau, mai important chiar, nu există nici un motiv ca violarea libertăţii pentru cîţiva oameni să nu fie corectă moral *(right)* din moment ce cei mai mulţi au parte de o bunăstare comună mai mare....Întrucât, la fel cum este raţional pentru un om să maximizeze succesul înăuntrul sistemului său de dorinţe, la fel este corect moral pentru o societate să maximizeze balanţa netă de satisfacţii pentru fiecare din membrii ei. (1971: 18)

Conform interpretării lui Rawls, principiul metodologic care sprijină aprobarea de către utilitariști a interșanjibilității persoanelor este acela de a adopta pentru comunitatea ca întreg principiul alegerii raționale valabil pentru cazul omului individual, un principiu al comparării pierderilor și cîștigurilor. Rawls argumentează că această extindere a stragiei metodologice a alegerii raționale *intra*personale la cazul alegerii raționale *inter*personale este greșită, deoarece în timp ce pierderile și cîștigurile unei persoane individuale pot fi înțelese în termeni agregativi, ca stări sau condiții diferite ale unei unități unice și omogene, agregarea analogă a diferitelor persoane în una singură este nelegitimă. Faimoasa formulare dată de Rawls acestei obiecții este „utilitarismul nu ia în serios diferențele între persoane“ *(separateness of persons)* (1971: 19).[36]

Ce înseamnă a „lua în serios diferențele între persoane“? Conceptul lui Kant de „autonomie“ a agenților raționali este folositor în acest context, întrucât semnalează valoarea faptului că fiecare agent are capacitatea să facă alegeri „independente de cauze străine“. Această independență are două sensuri: în primul rând, alegerile agentului nu sunt determinte de particularitățile sale date, empirice – înclinațiile și dorințele sale; în al doilea rând, ele nu sunt determinate de voințele altor persoane. Un sistem social sau etic în care niște persoane sunt folosite ca instrumente pentru scopurile altora, fie prin forță, coerciție sau deprivare de anumite bunuri, nu

[36] Trebuie să menționăm în acest punct răspunsul lui Derek Parfit la argumentul lui Rawls în cartea sa din (1984). Parfit încearcă să schimbe centrul de greutate al argumentului înspre persoanele care doresc să marcheze o distincție clară și relevantă din punct de vedere moral între cîntărirea obișnuită a beneficiilor și sarcinilor ce ia în calcul diferitele momente în viața unui singur om și câtărirea utilitaristă a beneficiilor și sarcinilor ce ia în calcul persoane diferite. El realizează acest lucru negând, ca să spunem așa, unitatea persoanei de care depinde această diferență. Pentru aceia care acceptă ceea ce el numește „Viziunea Reducționistă“ asupra eului, sarcinilor și beneficiilor li se poate atribui o anumită importanță în calculul moral fără referință la persoanele cărora aparțin ele. Vezi mai ales Parfit (1984: 98).

ajunge să respecte voința autonomă *diferită (separate)* a fiecărui agent. În alți termeni, un asemenea sistem nu reușește să trateze persoanele ca subiecți independenți „egali din punct de vedere moral",[37] unde a trata pe cineva ca egal cu tine din punct de vedere moral înseamnă a-l trata ca pe un agent moral responsabil ale cărui acte sunt explicabile în termenii alegerilor *sale*. Fapt care ar cere, la rândul lui, ca noi să respectăm condițiile în care el își poate exercita facultatea liberei alegeri, cum ar fi, spre exemplu, libertățile care fac posibil ca el să facă alegeri și să exprime aceste alegeri prin acțiunile sale. În această viziune, orice altceva am face în vederea urmăririi propriilor noastre scopuri, va trebui să evităm violarea statutului celorlalți de agenți autonomi și independenți. Rawls argumentează că utilitarismul nu recunoaște tocmai această restricție.

3.4. *Dworkin: drepturi și preferințe.*

Intepretarea kantiană a imperativului categoric ca exprimînd valoarea intrinsecă și non-instrumentală a acțiunii raționale dă naștere nu numai unei abordări specifice a moralității acțiunilor individuale, ci ghidează de asemenea schițarea unei politici sociale. Critica lui Ronald Dworkin la adresa utilitarismului și dezvoltarea de către el a unei teorii a drepturilor se desfășoară în bună măsură la nivel social, un nivel adesea preocupat de relațiile dintre lege și moralitate, și conține mai multe elemente specific kantiene. Dworkin oferă două critici principale la adresa utilitarismului ca teorie a dreptului, critici care amintesc de unele din ideile amintite mai sus.

---

[37] Vezi Kant, Gr.: 437; și Metaphysics of Morals: 424, 449, 450. Nu toate versiunile de utilitarism aplică criteriul maximizării la acțiuni individuale; utilitarismul „indirect" încearcă să ocolească unele din dificultățile pe care le-am menționat; de exemplu, el aplică criteriul maximizării la niște itemi mai generali, cum ar fi dispozițiile, regulile și instituțiile și admite că în unele cazuri agenții individuali nu au nevoie și nici nu e indicat să fie conștienți de teoria pe care ei o aplică, și aceasta pentru ca nu cumva să se nască situații în care faptul că sunt conștienți diminuează înclinația lor de a pune preț pe onestitate, loialitate, dreptate, etc. (Vezi, de exemplu, distincția lui Hare între nivelul critic și cel intuitiv în cartea lui din (1981); Railton (1984); și Brink (1989)). Vezi Williams (1988) pentru o obiecție la acest gen de abordări.

Prima critică (ce ne e deja familiară) este aceea că utilitarismul pune bunăstarea medie sau colectivă a comunității pe postul de scop al acțiunii umane. Utilitarismul „se preocupă de bunăstarea unui individ particular numai în măsura în care aceasta contribuie la o anumită stare de lucruri stabilită ca fiind bună independent de alegerea de către el a acelei stări de lucruri" (1977: 172). Singurul mod, argumentează Dworkin, în care independența și autonomia indivizilor pot fi respectate în mod adecvat este acela în care ele există într-un sistem guvernat de o moralitate care asigură fiecăruia un drept la „independență morală" (1984: 158). Drepturile constituie, în această abordare, categoria morală fundamentală (1977: xi). În exprimarea sa binecunoscută, acest lucru sună astfel: aspirația fiecărui individ la independență morală reprezintă un *atu* în fața tuturor celorlalte considerații, inclusiv cele legate de bunăstarea generală sau agregată.[38] Indivizii sunt împiedicați să impună voința lor celorlalți indivizi, independent de ce beneficii ar putea aduce acest act de impunere.

A doua critică principală a lui Dworkin la adresa utilitarismului îi este specifică lui și indentifică o trăsătură deosebit de problematică a utilitarismului ca politică socială. Vom putea aprecia cel mai bine forța obiecției sale dacă vom remarca o problemă ce subminează anumite variante de utilitarism (cum ar fi cea a lui Hare), anume faptul că aceste variante fie nu disting între dorințe legitime și nelegitime, fie nu reușesc să introducă în vreun alt mod un criteriu care să ducă la formarea unei ierarhii a dorințelor (indepen-

---

[38] Trebuie să menționăm aici încercarea ingenioasă a lui Amartya Sen de a încadra clauza centrală privitoare la drepturi într-o teorie mai largă, consecinționistă. Ideea sa principală este că „faptul că drepturile sunt exercitate sau nu poate intra în evaluarea stărilor de lucruri care pot fi folosite în analizele de tip consecinționist ale acțiunii" (1982: 189-190). „Sistemul scop-drepturi" al lui Sen incorporează o idee esențială (kantiană), anume aceea a independenței personale și a libertății, cât și respectul pentru perspectiva din care fiecare evaluează stările de lucruri, într-o abordare generală consecinționistă. (Vezi, de asemeni, Sen, 1980). Spre deosebire de Sen, Dworkin nu construiește respectul pentru autonomia personală și pentru cerințele ce decurg de aici pe baza unei liste de rezultate dezirabile; teoria sa se bazează pe drepturi.

dentă de ierarhia bazată pe forța sau intensitatea lor). Fără un asemenea criteriu nu vom putea respecta diferențele importante care există între genurile de dorințe; de exemplu, va trebui să evaluăm în același fel dorința toxicomanului pentru drogul său, a sadicului pentru suferința celorlalți, sau dorința cupidului pentru posesiunile altuia, ca și dorințele care ni se par, în mod intuitiv, legitime. Lucru care nu pare a fi în regulă. De exemplu, o comunitate în care marea majoritate dorește să înrobească un grup minoritar, ar trebui ea oare să evalueze în același mod această dorință discriminatorie ca și pe celelalte? Argumentul lui Dworkin spune că nu ar trebui, și se sprijină pe o distincție între „preferințe personale" (preferințe pentru „propria satisfacție utilizînd anumite bunuri și oportunități") și „preferințe externe" (preferințe pentru „atribuirea de bunuri și oportunități altora"); Dworkin susține că aceste două categorii de preferințe nu trebuie să fie evaluate în același mod (1977: 234-235).

Obiecția lui Dwokin la tratarea preferințelor externe în același mod cu preferințele personale este că primele par să submineze principiul fundamental că fiecare individ luat în calcul trebuie să fie tratat ca un egal. Principiul este subminat deoarece metoda numărării preferințelor externe va duce la situația în care ceea ce o persoană e îndreptățită să ceară sau ceea ce i se datorează pe bună dreptate va fi stabilit de felul în care ceilalți îi conferă valoare – sau nu fac aceasta. De aceea, Dworkin afirmă că modul în care numărăm preferințele externe este o formă de „numărare dublă": numărăm mai întîi preferințele personale ale fiecărei persoane în legătură cu propria bunăstare și apoi, în cazul acelor persoane care își exprimă preferința pentru disutilitatea altora, numărăm și aceste preferințe de a *nu* aprecia acele alte persoane demne de o considerație egală, conferind ambelor numărări aceeași importanță în calcul. Însă numărarea preferințelor externe pare a fi, în realitate, inconsistentă cu o premisă – cheie a utilitarismului, anume aceea că fiecare persoană contează tot la fel de mult ca și oricare alta. Astfel, Dworkin argumentează că utilitarimul „nu poate accepta că are în

același timp datoria să combată teoria falsă că preferințele unor oameni ar trebui să conteze mai mult decât cele ale altor oameni și datoria să acționeze, la fel de energic ca în cazul împlinirii oricărei alte preferințe, întru împlinirea preferințelor (externe) ale acelora care aderă cu tot sufletul la această teorie falsă" (1985: 363).

Această critică a utilitarismului este o ilustrare extrem de importantă a rătăcirilor de care e pasibilă gândirea noastră dacă pierdem din vedere ideea kantiană că respectarea unei persoane ca scop în sine înseamnă respectarea capacității sale de a-și determina propriile scopuri, de a fi propria ei legiuitoare. Ideea că există limite pentru scopurile pe care fiecare dintre noi și le poate pune și că aceste limite sunt fixate de scopurile moralmente permise ale celorlalți, este ideea centrală a imperativului categoric kantian și mai ales a Formulei Scopului în Sine. Dacă cineva include printre scopurile sale împiedicarea conștientă a împlinirii scopurilor altui om, atunci primul a încălcat această limită absolută. Interzicerea de către Dworkin a numărării de două ori a preferințelor externe apare, dacă analizăm atent lucrurile, ca o formulare alternativă a următoarei idei kantiene: sunt permise numai acelea dintre preferințele noastre (sau, în jargonul lui Kant, numai acele scopuri) care respectă dreptul celorlalți de a urmări, la rândul lor, propriile scopuri. În cadrul teoretic al lui Dworkin, numai acestea pot fi luate în calcul; în cadrul teoretic al lui Kant, numai acestea pot fi socotite ca acceptabile din punct de vedere moral[39].

---

[39] Cf. Korsgaard (1986: 183-202). Este, bineînțeles, ușor să recomanzi ca aceste preferințe externe să fie excluse, și este mult mai greu să pui în practică această recomandare ori să explicitezi ce anume prescrie mai exact ea. Dworkin însuși nu crede că va fi posibil vreodată să distingem în mod adecvat între preferințe personale și externe astfel încât să reconstituim argumentul utilitarist pe această distincție (vezi Dworkin (1977)). Poate că nu e nevoie, după cum Dworkin însuși spune, decât să punem cerința tratării în mod egal a persoanelor, și mai ales cerința respectării unor drepturi specifice ale acestora, la baza oricărei teorii morale. Însă dacă facem acest lucru, teoria noastră morală nu va mai fi una consecinționistă. Ceea ce, fără a ne surprinde, constituie o concluzie la care Dworkin aderă, la fel ca și Kant.

5. Armonizarea scopurilor: contractualismul

5.1 Ideea de imperiu al scopurilor ca republică a agenților morali în care fiecare își dă legi în același timp sieși și celor cu care coexistă, a jucat un rol important în teoria socială contemporană. Acest fapt nu ne surprinde deloc, deoarece abordarea lui Kant are în comun cu abordările contemporane respingerea fundamentării dogmatice a eticii pe altceva decât „construcțiile" minții umane. Fundamentele eticii nu sunt de găsit în religie și nici un sunt date de către o sursă sau o autoritate din afara naturii noastre. *Umanitatea* însăși trebuie să-și asume sarcina de a construi valoarea – binele – și de a concepe legile prin care aceasta poate fi realizată.[40] Mai mult decât atît, metoda de construcție sugerată de Formula Imperiului Scopurilor dovedește apropierea de metodologia contractualistă, într-un sens larg, a lui Hobbes, Locke și Rousseau, unde principiile guvernării unei comunități imaginare sunt construite în urma unui contract ipotetic la care ajung cei care vor să trăiască în ea și să-i respecte regulile. Strategii metodologice similare au jucat un rol extrem de important în filosofia morală și în teoria socială contemporană, mai ales prin opera deja amintitului John Rawls.

5.2 Scopul declarat al lui Rawls este „să prezinte o concepție despre dreptate care generalizează și ridică la un nivel superior de abstractizare teoria familiară a contractului social așa cum o găsim, de exemplu, la Locke, Rousseau și Kant". (1971: 11). Concepția particulară despre dreptate pe care o dezvoltă Rawls este cea a „dreptății ca nepărtinire" *(justice as fairness)*. Ideea directoare este că: „principiile dreptății pentru structura de bază a societății sunt obiectul unui acord originar. Ele sunt principiile pe care persoanele

---

[40] Cf. Kant, „What is Enlightment?" (1784). Cf., de asemeni O'Neill: „Susținătorii teoriilor constructiviste caută să construiască abordarea exigențelor etice pornind de la premise minimale despre raționalitatea umană și despre condiția umană; ei evită viziuni mai tari, însă mai controversate, despre fundamentele metafizice ale eticii" (1989: 193).

libere şi raţionale le-ar accepta ca definitorii pentru baza asocierii lor, dacă s-ar afla într-o poziţie iniţială de egalitate."(1971: 11)

Dacă în poziţia iniţială – sau, după expresia preferată a lui Rawls, „poziţia originară" – membrii implicaţi în contract sunt pe picior de egalitate, nici unul dintre ei nefiind avantajat sau dezavantajat de noroc, întîmplare sau coerciţie în ceea ce priveşte alegerea principiilor, atunci ea va fi o poziţie „ nepărtinitoare pentru indivizi ca persoane morale, adică în calitate de fiinţe raţionale având propriile scopuri..." (1971: 12). De unde şi numele de „dreptate ca nepărtinire": nepărtinirea caracterizează cadrul în care sunt determinate iniţial principiile dreptăţii. Mai mult, Rawls argumentează că un asemenea cadru va produce principii care ţin seama, la rândul lor, de pretenţia indivizilor la un statut echitabil şi egal, iar teoria dreptăţii pe care el o dezvoltă este, în parte, o elaborare a ceea ce înseamnă pentru o persoană a fi într-o poziţie egală cu celelalte în conducerea vieţii sociale şi politice.

O formulare provizorie a acestor principii se găseşte în ceea ce Rawls numeşte „concepţia generală despre dreptate": „toate bunurile sociale primare – libertatea şi oportunitatea, venitul şi averea, temeiurile respectului de sine – trebuie să fie distribuite în mod egal, mai puţin în cazul în care o distribuţie inegală a vreunuia din aceste bunuri sau a tuturor este în avantajul celui mai puţin avantajat" (1971: 303). Această concepţie generală are ca scop asigurarea legăturii între dreptate şi o împărţire egală a a bunurilor sociale, însă fără a urmări, în acelaşi timp, dispariţia tuturor inegalităţilor, deoarece nu orice inegalitate duce la nedreptate: o inegalitate este nedreaptă numai dacă impune crearea unor dezavantaje arbitrare pentru unii dintre membrii unei societăţi. În fiecare societate, spune Rawls, există anumite inegalităţi care vor fi în folosul tuturor; de exemplu, inegalităţile care apar drept consecinţă a procedurii de recompensare a acelora cu capacităţi deosebite sau cu o putere de muncă excepţională. Astfel, Rawls acceptă inegalităţile care pot duce la îmbunătăţirea stării iniţiale de egalitate pentru toţi, dar nu

aprobă multe dintre inegalitățile permise de utilitarism (cum ar fi inegalitățile în ceea ce privește drepturile și libertățile sau distribuirea arbitrară a bunurilor sociale și economice (1971: 60sq)). Rawls argumentează că cele două principii ale dreptății în care sunt cuprinse aceste considerații vor fi convenite de cei aflați în poziția originară:

> Primul principiu cere egalitate în atribuirea drepturilor și datoriilor de bază, în timp ce al doilea susține că inegalitățile sociale și economice, de exemplu inegalitățile de avere și autoritate, sunt drepte numai dacă produc în schimb beneficii pentru toți și mai ales pentru membrii societății cei mai puțin avantajați. (1971: 14-15).[41]

Ceea ce ne interesează în primul rând în acest context nu sunt principiile ca atare, ci strategia contractuală care le generează, deoarece această strategie se folosește în mod esențial atît de ideea kantiană a unui acord ipotetic între persoane morale egale care își dau singure legile, cât și de ideea că un asemenea acord generează principii care nu sunt aplicabile numai la nivel individual ci în același timp sînt legiuitoare pentru o comunitate de persoane ce coexistă (sau, în termenii lui Kant, pentru un imperiu).[42] În speță, Rawls prezintă poziția originară ca satisfăcând două cerințe specific kantiene. Prima dintre acestea este că selecția principiilor dreptății nu trebuie să fie influențată de contingențele empirice constituite de

---

[41] Acest fragment este numai expunerea inițială a celor două principii. Rawls le dezvoltă foarte detaliat în cursul cărții, ajungând la o formulare finală îmbunătățită (1971: 302): Primul principiu: Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți fundmentale egale, comptatibil cu un sistem similar al libertăților pentru toți. Al doilea principiu: Inegalitățile sociale și economice trebuie să astfel concepute încât să fie:

a) în beneficiul maxim al celor ce sunt cel mai puțin avantajați, compatibil cu principiul economisirii drepte, și

b) asociate unor posturi și poziții deschise tuturor, în condițiile unei nepărtinitoare egalități a șanselor.

[42] Rawls însuși evidențiază caracterul kantian al strategiei sale atunci când remarcă: „Noțiunea de văl al ignoranței este implicită în etica lui Kant" (1971: 140-141).

circumstanțele în care se află agentul sau de firea lui, ci trebuie să fie bazată numai pe imaginea lui despre sine ca agent rațional având anumite scopuri. Cea de-a doua este că oricare ar fi principiile pe care situația originară le va produce, acestea vor fi reglementări voluntare ale acțiunii, *auto-impuse;* aceasta înseamnă că ele vor satisface cerința kantiană a auto-legiuirii autonome. În cele ce urmează ne vom concentra asupra primeia dintre aceste cerințe, deși pe parcurs vor apărea și considerații legate de a doua.

5.3 Lucrarea de referință a contractualismului modern este, bineînțeles, Contractul Social al lui Rousseau. Cu toate că acest text a influențat profund dezvoltarea gândirii kantiene, Kant, și Rawls după el, nu au mai considerat „starea naturală" a lui Rousseau ca adecvată în calitate de punct de plecare metodologic. Poziția Originară a lui Rawls „corespunde", după cum spune chiar el, stării naturale din teoria tradițională a contractului social, însă rolul teoretic ce-i este atribuit trimite mai mult la Kant decât la Rousseau; în speță, Rawls îl urmează pe Kant atunci când susține că selecția principiilor morale (și de aici și a principiilor dreptății) nu trebuie să fie influențată de „nici o contingență particulară care să-i facă pe oameni să fie în dezacord și care să-i facă să exploateze în folos propriu situația socială și naturală în care se află" (1971: 136). Rawls încearcă să ajungă la independența cerută față de orice influență, lipsindu-i pe aceia care aleg principiile de orice cunoștință referitoare la caracteristicile particulare pe care le vor fi posedând (cum ar fi îndemînările lor, inteligența, temperamentul, sexul sau rasa) sau la circumstanțele particulare în care ei vor fi trăind (cum ar fi clasa socială, educația sau starea materială). Agenții în poziția originară trebuie să delibereze în legătură cu principiile dreptății în absența oricărei cunoștințe despre particularitățile empirice ale destinului lor; în termenii lui Rawls, ei acționează în spatele unui „văl al ignoranței" (1971: 12). Ceea ce se urmărește prin introducerea vălului ignoranței este alegerea acelor principii ale dreptății care să nu fie prejudiciate de parțialitatea individului față de propriul său caz, de înclinația sa de a raționa în favoarea situației sale particu-

lare. Persoana ipotetică care gândește în poziția originară nu poate să favorizeze situația proprie dintr-un motiv foarte simplu: nu știe nimic despre ea – „Nimeni nu cunoaște situația sa în societate și nici capacitățile sale naturale și, prin urmare, nimeni nu poate ajusta principiile astfel încât ele să fie în interes propriu „ (1971: 12). În termeni specific kantieni, Rawls se pronunță, la fel ca și Kant, în favoarea importanței alegerii autonome (opusă alegerii heteronome) ca bază adecvată a gândirii morale:

> Kant susține, cred eu, că o persoană acționează autonom atunci când principiile acțiunii sale sunt alese de către ea astfel încât să fie expresia cea mai adecvată a naturii sale de ființă liberă, rațională și egală cu toate celelalte ființe raționale. Principiile potrivit cărora ea acționează nu sunt adoptate în virtutea poziției sale sociale sau a calităților sale naturale și nici sub influența tipului particular de societate în care trăiește, nici a lucrurilor particulare pe care se întîmplă să le vrea. A acționa după principii influențate de aceste aspecte înseamnă a acționa heteronom. Însă vălul ignoranței lipsește persoanele din poziția originară de cunoștințele care le-ar permite să aleagă principii heteronome. (1971:252)

Acest pasaj atrage atenția asupra echivalenței extensionale dintre principiile rezultate în urma deliberării în poziția originară, pe de o parte, și, pe de alta, principiile sau maximele acțiunii care ar rezulta în urma deliberării unei voințe autonome, unde „autonomia" este „proprietatea voinței prin care ea își este sieși lege independent de orice proprietate a obiectelor voliției" (Gr: 440; IMM: 59). A spune că voința este lege pentru sine, independent de orice proprietate a obiectelor voliției, este același lucru cu a spune că o persoană, atunci când își alege principiile de acțiune, nu se bazează deloc pe „sentimente, impulsuri și înclinații ci numai pe raportul ființelor raționale între ele..." (Gr: 434; IMM: 53). În contrast, atunci când voința unui agent este condusă de „un obiect al voliției", alegerile sale sunt determinate de ceea ce dorește (*wants*) sau urmărește el în lumina caracterului său empiric particular sau a

circumstanțelor în care se află. În cazul în care alegerile noastre sunt conduse de asemenea obiecte ale voliției, „voința nu-și mai dă sie însăși legea, ci obiectul i-o dă în virtutea raportului său față de ea“ (Gr: 441; IMM: 60).

Rawls argumentează că principiile dreptății alese de către o persoană „liberă și rațională“ în poziția originară vor fi astfel principii care reflectă o concepție imparțială și universal valabilă despre bine. Mai mult, orice persoană liberă, rațională și imparțială va alege, în cele din urmă, aceleași principii ca oricare alta. În formularea lui Rawls: „Este clar că, din moment ce diferențele între părțile contractante nu sunt cunoscute, și fiecare este la fel de rațional și se află într-o poziție similară cu a celorlalți, fiecare individ va fi convins de către un același tip de argument....Dacă unul dintre ei, după perioada de reflecție, ajunge să prefere o concepție despre dreptate alteia, atunci toți vor face la fel și se va putea ajunge la un acord general“ (1971: 139).

Totuși, astfel caracterizată, poziția persoanei care gândește în spatele unui văl al ignoranței poate părea problematică, o poziție din care nu se poate face nici un fel de alegere. Ce mai rămîne să conducă deliberarea unui agent care a fost astfel epurat în mod radical de toate gândurile sale obișnuite? Ce fel de țeluri sau convingeri rămîn să orienteze rațiunea sa în favoarea unui set de principii și în defavoarea altuia? În această privință este important să accentuăm faptul că Rawls nu presupune că persoanele care reflectează sunt conduse de o mărinimie generală (cum face Hume), și nici că există o motivație dată de respectul resimțit față de autonomia și demnitatea persoanelor, sau față de moralitatea ca atare (cum face Kant). Mai degrabă, el atribuie persoanelor raționale din poziția originară nimic mai mult decât un egoism rațional, adică grija de a face lucrurile să meargă cât mai bine cu putință pentru *sine însuși*. Rawls nu crede că trebuie să le atribuie nimic mai mult, deoarece, deși agentul nu știe care vor fi caracteristicile lui și în ce situație se va afla odată ce vălul ignoranței va fi îndepărtat, el totuși știe că va

fi unul dintre oamenii ce alcătuiesc comunitatea guvernată de regulile pe care el le hotărăşte acum. Rawls argumentează că într-o asemenea situaţie, strategia care va fi urmată este strategia „maximin", adică una prin care agentul urmăreşte *maximizarea* părţii sale în ipoteza că se va afla în poziţia *minimă* (sau cel mai puţin avantajată) din acea societate (1971: 152-153). Rawls crede că în condiţiile în care este adoptată strategia „maximin", atunci când vom cere fiecărei persoane din poziţia originară să decidă ce este mai bine pentru sine însăşi, vom obţine aceleaşi rezultate ca şi atunci când le-am cere să decidă ce este cel mai bine pentru toţi membrii acelei societăţi, dintr-un punct de vedere imparţial. Rawls face prezumţia că vălul ignoranţei, în combinaţie cu cerinţa minimală a egoismului raţional duc la „acelaşi rezultat ca şi mărinimia", fără a mai fi nevoie să ne sprijinim pe aceasta luată ca premisă (1971: 148). Principiile dreptăţii produse în poziţia originară sunt astfel propuse ca principii „pe care persoanele raţionale *preocupate să-şi urmărească propriile interese* le vor accepta într-o poziţie iniţială de egalitate" (1971: 11, subl. ns.).

5.4 Putem vedea, chiar şi pe baza acestei schiţe sumare, că, deşi experimentul mental realizat de Rawls coincide în anumite aspecte cu imperiul scopurilor al lui Kant, el se distanţează totuşi în mod radical de acesta din urmă. În mod sigur, vălul ignoranţei al lui Rawls pare a lipsi voinţa de orice „obiect al voliţiei", într-un anumit sens, anume în sensul că îl lipseşte pe agentul aflat sub acest văl de orice cunoştinţă despre principiile care servesc cel mai mai bine interesele sale *particulare.* Însă, în acelaşi timp, metodologia lui Rawls se desparte de cea a lui Kant în ceea ce priveşte motivele atribuite voinţei: în timp ce Rawls atribuie celor din poziţia originară motivul egoismului raţional, un agent legiuitor pentru imperiul kantian al scopurilor nu este cu siguranţă conceput în aceşti termeni. Agentul lui Rawls este unul preocupat în mod exclusiv de urmărirea propriilor dorinţe şi interese, dar care este constrîns de ignoranţa sa în ceea ce priveşte dorinţele şi interesele care îi vor

aparține. Agentul rațional kantian, dimpotrivă, este motivat de considerația sa față de *ființele raționale ca atare*, „atît în persoana sa cât și în persoana oricui altuia" (Gr: 429; IMM: 47). Kant insistă în mod explicit asupra faptului că atunci când cineva alege principii ale acțiunii universalizabile, el face acest lucru „nu în virtutea unui alt motiv practic sau al unui avantaj viitor, ci în virtutea ideii demnității unei ființe raționale care nu ascultă de altă lege decât de aceea pe care și-o dă în același timp sieși" (Gr: 434; IMM: 53). În timp ce agentul rawlsian se preocupă în mod explicit de „avantajul său viitor" și adoptă strategia „maximin" tocmai din acest motiv, pentru Kant motivația morală se sprijină pe respectul față de autonomie, sau, cum îi spune în unele locuri, respectul pentru „demnitatea naturii umane". Trebuie să ne reamintim că pentru Kant recunoașterea faptului că toate ființele raționale posedă valoare intrinsecă și cer a fi respectate este o recunoaștere care izvorăște din rațiunea însăși, și nu este dedusă „în mod subiectiv" din înclinațiile și predispozițiile contingente ale cuiva.[43]

Psihologia morală care stă la baza construcției principiilor lui Rawls este cu totul diferită. Rawls se sprijină pe o concepție instrumentală despre raționalitatea practică, ceea ce înseamnă că sarcina rațiunii nu este aceea de a fixa scopurile, ci de a identifica mijloacele necesare indeplinirii acestor scopuri. Pe scurt, raționali-

---

43 Pentru Kant, „respectul" înseamnă o atitudine morală de un tip special pe care ființele raționale o simt în momentul recunoașterii naturii și existenței legii morale. Este o noțiune extrem de problematică, mai ales în condițiile în care Kant cere ca moralitatea să fie fundamentată, în final, numai pe rațiune și niciodată pe afect sau pe înclinație; totuși, apare clar că respectul moral este diferit de alte emoții, cum ar fi dragostea sau furia, prin aceea că persoana care este motivată de respect gândește despre sine și despre ceilalți în termeni imparțiali. Mai mult, Kant susține cu tărie că atîta timp cât suntem motivați de respectul pentru „demnitatea umanității", prinicpiile noastre de acțiune nu sunt „împrumutate din experiență". Kant ne spune că „fiindcă în experiență umanitatea nu este reprezentată în acest principiu ca scop al oamenilor (subiectiv), ca obiect adică pe care ni-l propunem singuri într-adevăr ca scop,... acest principiu trebuie să derive din rațiunea pură". (Gr: 431; IMM: 49). Cf Sullivan (1989: 199).

tatea practică constă în gândirea instrumentală, adică în calculul celei mai adecvate căi de a satisface scopurile care ne sunt date de propriile noastre dorințe.[44] Această concepție despre raționalitate, spre deosebire de cea a lui Kant, nu are nimic de a face cu independența față de dorință și nici cu capacitatea voinței de a fi determinată numai de către rațiune (și nu și de „obiectele voliției"). În concepția lui Rawls, ca și în multe alte concepții instrumentaliste despre raționalitatea practică, rațiunea și autonomia sunt diferite: autonomia înseamnă pur și simplu un grad mai mare de autocontrol și libertate față de constrîngeri, fără a avea nici o relație internă cu ceea ce este rațional sau cu concepțiile despre bine.[45] Putem deci vedea că, în ciuda insistenței lui Rawls din *A Theory of Justice* asupra afinităților dintre proiectul său și cel kantian, acestea diverg în aspecte esențiale cum ar fi: (i) *rolul raționalității* în determinarea scopurilor comune ale unei comunități (sau „imperiu al scopurilor"); și (ii) *motivația agentului* atunci când optează pentru principiile dreptății (sau pentru orice alte principii morale) și nu pentru principii nedrepte sau amorale. Poziția lui Kant în ceea ce privește aceste chestiuni este că raționalitatea determină atât scopurile cât și mijloacele (ea nu este limitată la un rol pur instrumental) și, respectiv, că motivația morală este independentă de urmărirea interesului egoist. Or acestea nu coincid cu poziția lui Rawls.

Este de asemeni de luat în seamă faptul că abordarea cvasi-kantiană a lui Rawls a dat multora impresia creării unei anume tensiuni în abordarea sa a poziției originare.[46] După cum am arătat mai sus, pericolul reprezentat de vălul ignoranței este de a lăsa agentul

---

[44] Cf. Rawls: „potrivit conceptului de raționalitate invocat aici, o persoană rațională este acea persoană care are un set coerent de preferințe alese din mulțimea de opțiuni care îi sunt deschise. Ea ordonează aceste opțiuni în funcție de cât de bine îi promovează interesele; ea va urma acel plan care va satisface cele mai multe din interesele sale și care are cea mai mare șansă să fie înfăptuit cu succes." (1971: 143).

[45] Această idee aparține lui O'Neill (1989: 75).

[46] Vezi, de exemplu, O'Neill (1989: 75).

prea „purificat“, prea golit de valori și interese, pentru a mai putea să raționeze asupra unor principii concrete. Și această problemă este mai degrabă agravată (și nu rezolvată) prin caracterizarea agenților din spatele vălului ignoranței ca fiind motivați de egoismul rațional. Căci, așa cum a remarcat pe drept cuvînt O. O'Neill, „aceia care nu știu ceea ce doresc nu pot alege principii care să le servească tot lor“ (1989: 211). Dilema e aceasta: pe de o parte, Rawls trebuie să propună un cu totul radical văl al ignoranței dacă vrea să evite construirea principiilor pe o bază pe care el, alături de Kant, ar respinge-o ca heteronomă; dar, pe de altă parte, gândirea instrumentală este „complet la apă dacă nu este orientată de anumite scopuri“ (1989: 211). Bineînțeles, Rawls nu ignoră această problemă și încearcă să o evite ridicând vălul suficient de mult pentru a introduce cunoașterea unor bunuri primare, e.g. drepturile și libertățile, puterile și oportunitățile, venitul și averea (1971: 62). În consecință, raționalitatea instrumentală egoistă a celor aflați în poziția originară se ghidează în funcție de o anume cunoaștere a propriilor dorințe și apetiții: ei știu că *acestea* sunt lucrurile pe care le vor considera ca bune și că dorințele lor în legătură cu aceste bunuri vor fi dorințele pe care ei, în general, vor vrea să le satisfacă indiferent de circumstanțele particulare în care s-ar afla.

În lucrările mai recente, Rawls argumentează că, pentru a fi satisfăcătoare, construirea principiilor dreptății va trebui să facă apel, la început, la un ideal al persoanei morale, iar acest ideal este în esență, spune el, specific kantian (1980: 526). Acest ideal trebuie dezvoltat în cele din urmă nu în termenii individului izolat, autonom, ci în termenii unor persoane care cooperează ca membri ai unei comunități politice. Poziția originară este prezentată acum în mod explicit ca un artificiu de expunere sau ca „un instrument de reprezentare“ care exprimă idealul unui nepărtinitor sistem al coexistenței, ideal care nu e construit, ca să spunem așa, din nimic, ci este „o concepție politică ce pleacă de la o anumită tradiție politică“ (1985: 236). Aceste revizuiri dovedesc recunoașterea de

către Rawls a faptului că în opera sa timpurie era implicat nu numai un ideal despre individ, ci şi un ideal moral. Totuşi, aceste revizuiri dau şi ele naştere la noi dificultăţi. De exemplu, modul cum Rawls derivă principiile dreptăţii pare acum a fi mai mult o expresie a unei tradiţii politice înguste, în speţă tradiţia noastră politică occidentală. După cum observă O'Neill, „constructivismul kantian al lui Rawls... poate pretinde să ofere numai o prezentare a punctului de vedere al societăţii liberale moderne. Idealul kantian al persoanei are o încărcătură socială;... ceea ce ni se oferă e o articulare coerentă a angajamentelor morale profunde ale „societăţii noastre"„ (1989: 211). Însă orice am spune despre succesul proiectului lui Rawls, şi orice am reflecta la această versiune revizuită a lui, va trebui să fim de acord cu O'Neill că Rawls s-a îndepărtat şi mai mult, prin această a doua versiune a sa, de temele iniţiale de inspiraţie kantiană sub cel puţin un aspect important : acela al acceptării validităţii sale relative şi locale. Această poziţie se îndepărtează mult atît faţă de concepţia lui Kant despre legea morală categorică şi univesală, cât şi faţă de concepţia kantiană despre imperiul scopurilor ca imperiu construit numai pe înţelegerea cerinţelor universale ale raţionalităţii umane.

Concluzie

După cum spunea cîndva criticul american Lionel Trilling, ideile nu sunt asemănătoare cu beţele care se dau din mînă în mînă, neschimbate, într-un concurs de ştafetă. Ideile au tendinţa mai degrabă să se schimbe atunci când sunt trecute prin gândirea şi exprerienţa unor indivizi diferiţi, generînd păreri, istorii intelectuale şi cadre teoretice diferite. Discuţia noastră despre cum se reflectă ideile lui Kant în teoria morală contemporană a constituit un exemplu relevant în acest sens. Diversele teorii examinate aici au apărut în mod clar dintr-un substrat teoretic la constituirea căruia contribuţia lui Kant a fost imensă, însă ideile şi conceptele kantiene de bază care sunt folosite în aceste noi teorii au suferit, în general, o

modificare radicală. Astfel, am văzut că termenul modern de „universalizabilitate“ se aseamănă doar superficial cu „universalizarea“ lui Kant; explicația dată caracterului „categoric“ al exigențelor morale de către gânditorii contemporani este foarte diferită de explicația lui Kant că ființele umane trebuie să fie văzute ca „scopuri“ și respectate ca atare; iar modul cum concepem azi comunitatea de agenți morali care își construiesc ei înșiși principiile coexistenței lor e foarte diferit de Imperiul Scopurilor kantian.

Însă deși multe din asemănări nu pot fi descrise decât în termeni generali și deși metafizica austeră a lui Kant cu privire la agentul moral și rolul crucial pe care ea l-a jucat în sistemul său etic au fost extrem de criticate în filosofia recentă, ar fi greșit să negăm influența profundă a ideilor lui Kant asupra filosofiei morale. Avem spre exemplu ideea că principiile morale sunt universale și că sunt determinate de ceea ce hotărăsc agenții raționali pentru ei înșiși sau ideea că aceste persoane, ca agenți autonomi care sunt capabili să-și determine propriile scopuri, sunt demne de respect. Avem de asemeni ideea, poate cu mult mai importantă decât cele două de mai sus, că nu trebuie să căutăm valoarea morală în stările de lucruri care sînt produse de agenți, ci chiar în aceștia și în acțiunile lor. Aceste idei au inspirat și ghidat dezvoltarea unei serii întregi de teorii puse sub eticheta generală de anti-consecinționism – teoriile deontologiste, contractualiste și teoriile bazate pe drepturi (prezentate fiecare mai sus). Mai mult, aceste idei au determinat importante revizuiri și rafinări ale consecinționismului, tradiția morală care a sprijinit cel mai mult politicile instituționale și sociale. Fie și numai această influență este de ajuns pentru a justifica atenția deosebită care se acordă azi eticii kantiene.

BIBLIOGRAFIE

I. LUCRĂRI ALE LUI IMMANUEL KANT

Groundwork of the Metaphysic of Morals, translated by J. Paton, 3rd edition, 1958, Hutchison (Gr.)

Întemeierea metafizicii moravurilor, trad. N. Bagdasar, Ed. Ştiinţifică, 1972) – (IMM)

Lectures on Ethics (c. 1780-85), transl. Louis Infield (New York: Harper & Row, 1963)

An Answer to the Question: „What is Enlightment?“ (1984) Transl. H. B. Nisbet. In Hans Reiss (ed.) Kant's Political Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)

Critique of Practical Reason (1788) Trasl. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956)

Religion Within the Limits of Reason Alone (1793) Transl. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960)

The Metaphysic of Morals (1797) Translated and published in two parts: *The Metaphysical Elements of Justice*, transl. J. Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965); and *The Doctrine of Virtue*, transl M Gregor (new York: Harper and Row, 1964) – (MM)

II. LUCRĂRI ALE ALTOR AUTORI

Brink, David: (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge – Cambridge University Press

Dancy, Jonathan: (1981) „*On Moral Proprieties*“, Mind, 90, 367-385

– (1993) *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell

Dworkin, Ronald: (1977) *Taking Rights Seriously*, London – Duckworth

– (1985) *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass – Harvard University Press

Foot, Philippa: (1972) „*Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, *The Philosophical Review*, 81, 305-316

– (1985a) „*Morality, Action and Outcome*“ in T. Honderich (ed) Morality and Objectivity, London – Routledge

– (1985b) „*Utilitarianism and Virtues*", Mind, 94, 196-209
Gibbard, Allan: (1988) „*Hare's Analysis of „Ought*" and its Implications in D. Seanor and N. Fotion (eds.), Hare and Critics: Essays on Moral Thinking Oxford – Clarendon Press
Hare, R. M.: (1963) *Freedom and Reason, Oxford* – Oxford University Press
– (1976) „*Ethical Theory and Utilitarianism*", in H. D. Lewis (ed.) Contemporary British Philosophy, 4, London – Allen and Unwin
– (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford – Oxford University Press
– (1988) „*Comments*" in D. Seanor and N. Fotion (eds) *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford – Oxford University Press
– (1989) *Essays in Ethical Theory*, Oxford – Oxford University Press
– (1991) „*Universal prescriptivism*", in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, Oxford – Basil Blackwell
Herman, Barbara: (1983) „*Integrity and Impartiality*", The Monist, 66, 233-250
Hume, David: (1975) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge (3rd edn., Oxford – Clarendon Press)
Korsgaard, Christine: (1993) „*The Reasons We Can Share*" in Paul, Miller and Paul (eds), Altruism, Cambridge, Cambridge University Press
– (1986) „*Scepticism about Practical Reason,* Journal of Philosophy, 83, 5-25
McDowell, John: (1978) „*Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*", Proceedings of the Aristotelian Society, suppl., 52, 13-29.
– (1979) „*Virtue and Reason*", The Monist, 62, 331-350
– (1981) „*Non-Cognitivism and Rule-Following,* in S. H. Holtzman & C.M. Leich (eds)
– (1985) „*Values and Secondary Qualities*" in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity: Essays in the Memory of John Mackie,* London, Routledge
McNaughton, David: (1988) *Moral Vision: An introduction to Ethics*, Oxford – Basil Blackwell

Nagel, Thomas: (1970) *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press
– (1979) *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge Univestiy Press
– (1986) *The View from Nowhere Oxford:* Oxford University Press
O'Neill, Onora: (1989) *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press
– (1991) „*Kantian Ethics*", in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford – Basil Blackwell
Parfit, Derek: (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press
Railton, Peter: (1984) „*Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*", Philosophy and Public Affairs, 13, 134-171
Rawls, John: (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass, – Harvard University Press
– (1980) „*Kantian Constructivism in Moral Theory*", The Journal of Philosophy, 77, 515-572
– (1985) „*Justice as Fairness: Political not Metaphysical, Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-251
Scheffler, Samuel: (1982) *The Rejection of Consequentialism*, Oxford – Clarendon Press
Sen, Amartya: (1980) „The Equality of What?" in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 1, Salt Lake City: University of Utah Press
– (1982) „Rights and Agency", Philosphy and Public Affairs, 11, 3-39; Reprinted in S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 1988
Singer, Marcus: (1985) „Types of Universalizability" in N.T. Potter and M. Timmons (eds), *Morality and Universality*, Dordrecht: D. Riedel Publishing Company
Sullivan, Roger: (1989) *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge – Cambridge University Press
Trilling, Lionel: (1950) *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, New York, Viking
Williams, Bernard: (1972) *Morality: An Introduction to Ethics*, New York – Harper and Row
– (1973a) *Problems of the Self*, Cambridge – Cambridge University Press

– (1973b) „A Critique of Utilitarism“, in J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge – Cambridge University Press
– (1976) „Persons, Character and Morality“, retipărit în *Moral Luck*, Cambridge – Cambridge University Press, 1981
– (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – Fontana
– (1988) „The Structure of Hare's Theory“ in D. Seanor and N. Fotion (eds) *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking* (Oxford:Clarendon Press).

II Teoriile

REALISMUL MORAL

Helen Steward

Termenul „realism moral" a ajuns să fie utilizat doar relativ recent într-un mod familiar și larg răspândt în cadrul filosofiei analitice a moralei. Totuși, discuțiile în spațiul cărora el a început să apară nu sunt noi; ele sunt descendentele ușor de recunoscut ale unor controverse mai vechi privitoare la natura și statutul judecăților morale. Concepțiile obiectiviste intuiționiste ale unor filosofi ca G.E.Moore[1] și W. D. Ross[2] pot fi pe drept cuvânt considerate ca predecesoare ale realismului moral contemporan, la fel cum rivalele lor pozitiviste, pozițiile emotiviste clasice întâlnite în scrierile luiA. J. Ayer[3] și C.L. Sevenson[4] sunt premergătoarele câtorva dintre așa-numitele concepții „non-cognitiviste" de astăzi. Dar noul vocabular nu este un simplu înlocuitor al celui vechi. Decenii de provocări și contraprovocări la adresa pozițiilor inițiale au reușit ceea ce se spera întotdeauna că filosofia, bine făcută, poate reuși să facă – anume să constrângă pe partizanii versiunilor succesive ale vechilor concepții la refomulări, precizări și ajustări, reformulări care au avut ca rezultat o creștere a plauzibilității și sofisticării pentru toate părțile. Majoritatea participanților la dez-

---

[1] Vezi e.g. *Principia Ethica* (Cambridge CUP, 1903), în special cap. 1; sau *Ethics* (Londra OUP, 1912)

[2] Vezi e.g. *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon, OUP, 1930: sau *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon, OUP, 1939)

[3].*Language, Truth and Logic* (Londra: Victor gollancz, 1936), cap.6

[4].Vezi *Ethics and Language* (New Haven: Yale Up, 1944); sau *Facts and Values* (New Haven: Yale UP, 1963), în special eseurile I și II

baterea contemporană privind realismul moral – realiștii și oponenții lor deopotrivă – au abandonat cele mai absurde și mai neatractive puncte de vedere ale predecesorilor lor. Dar în vreme ce aceasta a condus la un rafinament de necontestat al pozițiilor propuse, a făcut de asemenea tot mai dificil de observat în ce mai constă controversa dintre ei. Dat fiind că ralismul modern a renunțat în mare măsură la discuția despre anumite proprietăți simple, non-naturale și despre o misterioasă facultate a intuiției morale și că antirealismul modern a încorporat definitiv conceptele de adevăr și falsitate, renunțând la jugul expresivist, s-ar puta crede că ambele părți s-au apropiat rapid una de alta și că sunt gata să se întâlnească pe același teren de mijloc.

Nu este, astfel, deloc ușor de spus ce este realismul moral și aceasta nu numai din motivul evident că nici moralitatea, nici realismul nu sunt, în general vorbind, ușor de caracterizat. Ar fi putut exista speranța ca, în ciuda acestor dificultăți generale, să putem atașa acestui termen un înțeles suficient de clar prin concentarea noastră asupra dezbaterilor contemporane: prin fixarea atenției asupra tezelor pe care cei ce se consideră realiști morali le susțin în mod specific și asupra acelora pe care ei le contestă. Dar concesiile pe care meta-etica obiectivistă tradițională le-a făcut de-a lungul anilor obiecțiilor celor care au acuzat-o de extravaganță metafizică și epistemologică au lăsat realismul moral contemporan cu un profil mult mai puțin clar decât cel avut de precursorii săi. Într-adevăr, mare parte din ceea ce trece astăzi drept apărare a realismului moral apare, poate, mai degrabă ca un atac tocmai asupra distincțiilor care ar fi putut fi considerate folositoare pentru caracterizarea dihotomiei realism/anti-realism în etică – de pildă, aceea dintre fapte și valoare sau dintre obiectiv și subiectiv sau dintre cognitiv și non-cognitiv. Dacă aceste distincții sunt într-adevăr obscure, neîntemeiate sau criticabile în vreun fel, cum obișnuiesc să susțină mulți dintre cei care pretind sau despre care se spune că formează tabăra „realiștilor morali“, atunci aceasta pare nu atât să dovedească că ei

au dreptate, cât să lase nelămurit ce anume ne-ar putea permite să atribuim, în primă instanță, denumirea de „realism" poziției lor.

De aceea, sarcina pe care mi-o propun în acest eseu este mai puțin modestă decât pare a fi la prima vedere – aceea de a încerca să cartografiez terenul pe care se situează discuția contemporană din această zonă a filosofiei și să localizez diferitele dezacorduri care ar putea justifica existența unei discuții despre dihotomia realism/anti-realism în etică. Ceea ce va rezulta, nu întru totul nesurprinzător, este că poate fi pusă în evidență nu una, ci un mănunchi de opoziții diferite și că întrebarea dacă realismul sau anti-realismul oferă cea mai plauzibilă abordare a eticii este, în mod corespunzător, complexă. Ea va depinde de alegerea axei, de cum anume va fi conceput exact contrastul realism/anti-realism. S-ar putea spune atunci, într-un sens, că ceea ce părea a fi o mare interogație filosofică – „Sunt problemele eticii obiective sau subiective? – s-a separat, sub presiunea unei cercetări mai atente – într-o serie de întrebări mai îngrijit formulate. Dar aceasta nu înseamnă că am pierdut pe drum marea problemă a eticii, ci numai că, așa cum se întâmplă adesea în filosofie, este nevoie de mai multă muncă decât s-ar fi putut crede pentru a descoperi care este problema. Nu toate axele ce pot fi folosite pentru a formula distincții meta-etice care pot pretinde să fie interpretate ca dihotomii realism/anti-realism sunt la fel de bune – unele sunt mai clare decât altele; unele îi determină pe filosofi să se alinieze de o parte sau de alta a dihotomiei, în moduri care par mai semnificative decât altele; unele răspund mai bine decât altele preocupărilor privind statutul eticii care, după toate probabilitățile, există nu numai în cazul filosofilor profesioniști, dar și al oricărei persoane suficient de raționale care meditează asupra unor probleme politice, sociale și culturale în climatul intelectual de azi. De aceea, trebuie selectate întrebările și, la sfârșitul eseului, voi încerca să sugerez care dintre opțiunile disponibile reprezintă, în opinia mea, cea mai bună speranță pentru formularea unei opoziții interesante între realiștii și anti-realiștii morali.

1. G.E. Moore și tradiția obiectivistă

În preocuparea sa de a combate ceea ce el considera a fi naturalismul confuz al utilitarismului din secolul al XIX-lea, care a încercat să identifice *binele* (*goodness*) cu asemenea proprietăți „naturale" precum plăcerea sau promovarea fericirii, G.E. Moore a susținut că binele – conceptul etic asupra căruia el s-a concentrat până la virtuala excludere a tuturor celorlalte – este o proprietate non-naturală, simplă, neanalizabilă, care poate fi recunoscută nu printr-o percepție senzorială obișnuită, ci mai degrabă cu ajutorul unui tip special de cunoaștere pe care a denumit-o „intuiție morală". Această concepție, formulată în asemenea termeni, este susceptibilă de interpretări mai mult sau mai puțin extravagate, în funcție de modul în care este înțeleasă afirmația lui Moore că binele este o *proprietate*, de felul în care înțelegem termenii „non-naturală", „simplă", „neanalizabilă" și de modul în care înțelegem termenul „intuiție morală". Cu toate acestea, lui Moore însuși, poate oarecum pe nedrept, nu i se atribuie de obicei interpretările mai puțin discutabile ale acestor termeni, interpretări care ar fi putut face concepția sa credibilă.[5]

De exemplu, afirmația sa că binele este o proprietate e considerată de regulă ca o teză puternic angajată metafizic în favoarea unei realități constituite în mod obiectiv din corelatele, complet independente de minte, ale termenilor și predicatelor noastre, iar aserți-

---

[5] Moore este în mod special atent la a distinge propria sa concepție despre etică de ceea ce el numește concepții „metafizice", care tratează propozițiile etice drept asertini despre o realitate suprasensibilă; și contestă în mod explicit faptul că felul său de a folosi termenul „intuiție" presupune ceva despre modul sau originea cunoașterii noastre despre adevărurile morale (vezi *Principia Ethica*, Prefață, p.X). Interpretările nemilos de extravagante ale obiectivismului său, care sunt des întâlnite în literatură, datorează probabil mai mult încercărilor criticilor săi de a descrie o metafizică și o epstemologie care ar putea susține concepțiile lui Moore, decât opiniilor metafizice și epistemologice explicit formulate de către Moore însuși.

unilor sale subsecvente cu privire la tipul de proprietate pe care o reprezintă binele li se dau de obicei interpretări la fel de încărcate metafizic, ceea ce face ca Moore să pară uneori mai degrabă un mistic confuz decât un filosof analitic. Ideea că binele este o proprietate non-naturală, de exemplu, este o afirmație care, în contextul filosofiei lui Moore, stârnește acuzații de exces metafizic, de angajare într-o ontologie a unor entități speciale, diferite de orice altceva din univers, imposibil de pus în acord nici măcar cu un naturalism ontologic generos. Iar sugestia lui Moore că binele trebuie perceput cu ajutorul unei facultăți speciale a „intuiției morale“ nu face – se pretinde – decât să adauge ofensei metafizice o insultă epistemologică. Incapabil să explice cum își exercită impactul asupra minții umane aceste proprietăți morale *sui generis*, se consideră că Moore a fost obligat să recurgă la ajutorul unei forme de cunoaștere special inventată pentru acest scop, despre care el nu a fost capabil să spună aproape nimic și care lasă, de aceea, înțelegerea etică învăluită în mister.

Fără îndoială, Moore a fost vinovat în unele privințe de imprudența metafizică și epistemologică ce i-a fost imputată, deși – așa cum am arătat – el pare să fi încercat să se apere de unele dintre acuzațiile care i-au fost adresate în acest sens. Dar orice am spune despre Moore, e sigur că s-a ajuns în ultimii ani la aprecierea tot mai frecventă că dispunem de interpetări ale câtorva dintre afirmațiile sale obiectiviste care stârnesc mult mai puține controverse cu privire la metafizica și epistemologia presupuse de ele. Ideea că binele este o proprietate poate fi, de exemplu, considerată nu drept o angajare, determinată de teoria corespondenței, în favoarea unei lumi populate de valori *sui generis*, pe deplin independente de minte, ci, mai degrabă, drept o consecință inofensivă a unui refuz principial de a contesta eticheta de proprietate referentului oricărui substaniv sau substantivări corecte din punct de vedere gramatical, plecând de la convingerea că orice altă strategie este obligată să adopte un criteriu de autenticitate care nu poate fi justificat. În ace-

Iași fel, concepția că binele este o proprietate simplă și neanalizabilă ar putea fi interpretată nu ca o misterioasă aiureală, ci mai degrabă drept o cale de a avansa foarte plauzibila teză că nici o analiză reductivă a unor predicate cum este „bun“ nu e posibilă. Chiar și intuiția morală poate fi probabil salvată, dar nu ca o facultate într-un sens tare al cuvântului, ci mai curând ca un indiciu al angajării în favoarea unei epistemologii care susține o recunoaștere a ceea ce David Wiggins a numit „aspirațiile cognitive“ ale judecăților morale, în opoziție cu non-cognitivismul etic care urma să apară ca principal rival al obiectivismului lui G.E. Moore.[6]

Mi se pare că, din aceste motive, îngrijorările specific filosofice privitoare la caracerul inacceptabil al metafizicii și epistemologiei obiectivismului, îngrijorări care au dat atâta bătaie de cap primilor săi critici, nu mai pot fi avansate cu aceeași siguranță – cel puțin nu în aceeași formă – de către oponenții rudelor contemporane ale obiectivismului. Punctul central al dezbaterii s-a deplasat și nu mai este atât de evident că realiștii morali trebuie să susțină existența unor entități speciale și a unor facultăți misterioase.

Într-adevăr, s-ar putea susține că „argumentul stranietății“ *(the „Argument from Queerness“)*, cum numește Mackie modul de gândire care condamnă obiectivismul pentru extravaganța sa metafizică și epistemologică, a fost întotdeauna un subterfugiu, mai degrabă.[7]

În definitiv, preocuparea privind statutul asertiunilor morale nu este prerogativa filosofilor profesioniști; ea poate fi recunoscută ca o problemă perenă în discuțiile politice și etice de fiecare zi, deși trebuie admis că, de regulă, ea este formulată într-un vocabular oarecum diferit de cel în care sunt capabili să o abordeze filosofii analitici. De aceea, s-ar putea crede că importantele probleme ale acestui domeniu ar trebui să poată fi formulate în termeni care să

---

[6] „Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs“ în *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXXI, 1991

[7] *Ethics: Inventing Right an Wrong* (Harmondsworth; Penguin, 1977)

reflecte preocupările celor angajați în aceste dezbateri cotidiene și este cel puțin neclar dacă îngrijorările metafizice și epistemologice asupra cărora se concentrează „argumentul stranietății“ pot satisface această cerință. Pentru oricine e interesat să găsească motive întemeiate în favoarea unor forme actuale de realism moral, probleme mai presante ar putea fi: dacă un realist trebuie să susțină că orice întrebare morală care nu este pur si simplu vagă trebuie să aibă un singur răspuns corect; sau dacă ar putea exista o metodologie pentru rezolvarea „cazurilor dificile“ din etică, metodologie cu care toată lumea să poată cădea, în principiu, de acord; sau dacă realistul moral poate explica în mod plauzibil această variabilitate culturală în materie de opinie etică pe care el însuși e gata să o recunoască. Asta nu înseamnă, desigur, că acestea sunt probleme care nu au nimic de-a face cu metafizica și epistemologia – numai că pare mai degrabă preferabil să ajungem la problemele metafizice și epistemologice relevante pornind de la o discuție care începe, cum s-ar zice, de la nivelul de bază al preocupărilor cotidiene, decât prin definirea din start a unor poziții meta-etice în termeni străini tuturor, cu excepția inițiaților *(the cognoscenti)*, însoțită de speranța într-un fel de „efect de transfer“ care să-i satisfacă pe cei ce caută cu înfrigurare o lămurire în domenii de interes mai general.

Voi reveni la sfârșitul acestui eseu la întrebarea: unde ar putea conduce adoptarea unei asemenea strategii? Înainte de aceasta, va fi necesar, totuși, să aruncăm o privire asupra dezvoltărilor care au avut loc în tradiția meta-etică ce-și are rădăcinile în opoziția la obiectivismul lui Moore și căreia, urmîndu-i pe mulți alții, îi voi da denumirea generală de „non-cognitivism“.

2. Non-cognitivismul

În articolul său „Non-Cognitivism and Rule Following“, John McDowell caracterizează non-cognitivismul astfel:

> Non-cognitiviștii susțin că atribuirile de valoare nu trebuie formulate sub forma unor propoziții de tipul acelora a căror corectitudine sau acceptabilitate constă în faptul de a fi descrieri adevărate ale lumii și, în mod corelat, că valorile nu pot fi găsite în lume, ca proprietăți autentice ale lucrurilor.[8]

Această caracterizare negativă a non-cognitivismului lasă loc neîndoielnic unei varietăți de concepții non-cognitiviste distincte, individualizate în funcție de explicația pozitivă pe care o oferă fiecare statutului valorizărilor a căror corectitudine se pretinde a nu fi o problemă de conformitate cu adevărul descriptiv. Emotivismul a fost prima și cea mai simplă poziție non-cognitivistă elaborată în detaliu și două formulări clasice ale acestuia se găsesc în lucrările lui A.J. Ayer[9] și C.L. Stevenson.[10]

În formele sale cele mai primare, neelaborate, emotivismul susține că rolul judecăților etice este de a manifesta *(evince)* o atiudine în legătură cu un obiect sau stare de lucruri. În conformitate cu acest tip de emotivism, a spune, de exemplu, că furtul este un lucru rău nu înseamnă mai mult decât a spune „Furtul!“ cu un ton extrem de indignat – cu alte cuvinte a nu face cu adevărat nici un fel de enunț, nici măcar un enunț despre propriile atitudini, chiar dacă, desigur, e posibil să deduci un enunț *despre* atitudinile unei persoane după ce o auzi pronunțând o asemenea propoziție. Făcând ceea ce se cheamă, oarecum înșelător, judecăți morale, cineva *își exprimă* mai degrabă propria atitudine. De aceea, propoziția „A fura este un lucru rău.“ suportă

[8] Steven H. Holtzman și Christopher M.Leich (ed.), *Wittgenstein: to Follow a Rule* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981), p.141

[9] Op.cit.

[10] Op.cit.

numai o superficială asemănare, de natură sintactică, cu propozițiile discursului propriu-zis factual, descriptiv. Forma sa predicativă ne face să credem în mod greșit că rolul său ca propoziție este același cu cel jucat de alte propoziții sintactic similare. Dar forma predicativă, în această concepție, poate ascunde multe diferențe funcționale și este una din sarcinile filosofiei să le dezvăluie. Realizând că enunțurile etice sunt mai curând expresive decât descriptve, ne eliberăm de perplexitățile în care am fost aruncați de obiectivismul lui Moore – nu mai este nevoie să postulăm existența unor proprietăți morale deosebite sau a unei facultăți speciale a intuiției morale pentru cunoașterea acestora. Pur și simplu nu există asemenea proprietăți; am fost pur și simplu induși în eroarea de a crede că ele trebuie să existe de către forma gramaticală amăgitoare a discursului nostru.

Ideea emotivistă de bază, anume că discursul încărcat valoric, de orice tip ar fi el, necesită o analiză care să indice că cel puțin o parte[11] a conținutului său este întotdeauna non-cognitivă, a suferit un număr de transformări în anii care au urmat expunerii inițiale a concepției emotiviste. Stevenson a adăugat formei pur expresiviste a emotivismului, care se concentrează asupra manifestării atitudinilor de către vorbitorul ce folosește propozițiile etice în cauză, ideea că enunțurile etice sunt des folosite și pentru a stârni sentimentele auditorului și, uneori, chiar în scopuri persuasive – pentru a-l determina pe auditor să facă un lucru sau altul pe care vorbitorul îl dorește. În această din urmă funcție, a observat Stevenson, propozițiile etice sunt în mod interesant analoge enunțurilor imperative – iar această sugestie a fost consolidată și dezvoltată în detaliu de

[11] Specificarea este introdusă de regulă ca urmare a recunoașterii existenței așa-numitelor concepte morale „bogate *(thick)*“ – adică concepte ca „brav“ sau „generos“ sau „crud“, care apar în judecăți ce combină exprimarea aprobării sau dezaprobării cu unele indicații suficient de precise asupra tipului de comportament sau de situație la care atitudinea în cauză constituie un răspuns. Non-cognitiviștii înclină să creadă că această a doua componentă poate fi considertă ca un element pur factual sau descriptiv al conținutului întregii judecăți, dar oponenții lor au contestat acest lucru – vezi mai jos, secțiunea 4.

R.M. Hare de-a lungul unui număr de ani, în mai multe lucrări diferite.[12]

Hare a susținut că limbajul moral are în comun cu imperativele obișnuite trăsătura de a fi esențialmente *prescriptiv* – aceasta înseamnă, în linii mari, că judecățile morale sunt menite în mod specific să fie un ghid al comportamentului –, iar teoria sa dspre limbajul moral a devenit cunoscută sub numele de *precriptivism.* Hare admite că poate exista o logică a judecăților morale, deoarece susține că putem înțelege ideea că anumite recomandări sunt inconsistente între ele. Rațiunea găsește de aceea în filosofia lui Hare un punct de sprijn care i-a fost refuzat de emotivismul pur.[13]

Dar acest lucru nu împiedică prescriptivismul să rămână în mod clar o doctrină non-cognitivistă. În ciuda importării unor anumite constrângeri raționale în spațiul judecăților morale, Hare insistă că, prin aspectul prescriptiv, judecățile morale diferă fundamental de judecățile pur factuale, descriptive, al căror singur scop este de a spune ceva despre felul în care este lumea. După Hare, de exemplu, nu se pune problema de a deduce judecățile morale din enunțuri factuale, de a deduce prescripții din pure descripții. Folosirea prescriptivă a limbajului este guvernată de reguli de un tip diferit de cele care restricționează folosirea lui pur descriptivă și este esențial pentru concepția lui Hare că avem libertatea de a decide, în legătură cu acelea dintre judecățile noastre care conțin o componentă prescriptivă, ceea ce lipsește cu desăvârșire în zone ale discursului care au un conținut în întregime descriptiv.

Probabil cea mai obișnuită obiecție la adresa concepțiilor non-cognitiviste despre discursul etic este că ele par să trans-

12.Vezi în special *The Language of Morals* (Oxford: OUP, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford: OUP, 1963) *Moral Thinking* (Oxford: OUP, 1981)

13 De fapt, locul raționalității în filosofia lui Hare este deopotrivă mai complex și mai ferm apărat decât atât, întrucât Hare extrage constrângerile raționalității nu numai din logica imperativelor, ci și din premisa că judecățile morale sunt universalizabile. Oricum, universalizabilitatea nu are relevanță imediată pentru preocupările acestui eseu și nu voi discuta mai departe despre acest aspect al filosofiei lui Hare.

forme în nonsens noțiunea de adevăr moral. Manifestarea atitudinilor, încercările de persuadare și oferirea de sfaturi pot fi mai mult sau mai puțin naturale, reușite sau valoroase, dar nu pot fi adevărate sau false. Totuși, unii pretind că această consecință a non-cognitivismului desfide o bună parte a gândirii și practicii noastre morale. O dovadă în sprijnul acestei afirmații derivă din considerații logice – de exemplu, Peter Geach aduce un argument faimos destinat să arate că, din moment ce propozițiile morale pot apărea în contexte în care conținutul lor nu este asertat, conținutul lor nu poate fi în esență legat de exprimarea de atiudini, de efortul de a persuada, de oferirea unui sfat sau de orice altceva poate oferi non-cognitivistul drept explicație a conținutului judecății în cauză.[14]

Uneori, dovada vine din limbajul obișnuit; de exemplu, ni se reamintește că vorbim efectiv despre judecățile morale ca fiind adevărate sau false, despre faptul că *observăm (see)* că ceva este crud sau blând, despre faptul că noi *știm* că procedăm moralmente corect *(that we are in the right)* sau că ne *întrebăm* dacă procedăm astfel, expresii specifice care toate sugerează angajamentul nostru în favoarea statutului cognitiv al asertiunior morale. Uneori se spune pur și simpu că noi concepem afirmațiile morale ca orientate către adevăr ca și cum aceasta ar fi, într-un fel, o trăsătură evidentă a psihologiei noastre morale – asertiune care este susținută adesea prin apel la exemple extreme („Dar este, desigur, evident că e *adevărat* că a trimite oamenii în lagăre de concentrare este imoral." etc.) Nici unul dintre acest argumente nu duce câtuși de puțin, după părerea mea, la rezolvarea disputei. Problema dacă gândirea morală obișnuită și discursul moral uzual conțin în vreun fel o angajare implicită în favoarea unei meta-etici realiste este imens de complicată și nici pe departe o chestiune care să poată fi clarificată ușor prin câteva observații răzlețe. Este o problemă efectiv mult prea dificilă pentru a fi tratată în limitele unui eseu ca acesta. O menționez, totuși, aici,

---

[14] „Assertion" în *The Pihlosophical Review*, lxxiv, 1964

deoarece concepția că, oricare ar fi adevărul în această chestiune, metafizica realistă impregnează gândirea morală obișnuită a dat naștere unei poziții care se situează pieziș față de diviziunea obiectivism/non-cognitivism și care merită o tratare separată.

3. *Teoria „erorii"*

Teoria erorii își datorează numele, precum și cea mai detaliată expunere, lui J.Mackie.[15] Concepția lui Mackie este că, deși nu există în realitate valori obiective, nu este mai puțin adevărat că „judecățile morale obișnuite includ o pretenție de obiectivitate".[16] Aceasta înseamnă, de fapt, că judecățile morale sunt, după Mackie, fără excepție false, deoarece fiecare include, ca parte a conținutului său, o angajare în favoarea adevărului obiectiv al unui gen de propoziție pe care, în concepția lui Mackie, felul în care stau lucrurile în lumea obiectivă nu o poate face adevărată. Mackie este, astfel, de partea obiectivistului în problema semnificației enunțurilor noastre morale; el este de acord cu realistul că noi intenționăm să enunțăm adevăruri atunci când ne exprimăm concepțiile etice și că enunțurile noastre etice au un conținut cognitiv – ele sunt susceptibile de a fi adevărate *(apt for truth)*. În legătură cu problema existenței valorilor obiective, Mackie este, însă, de partea non-cognitivistului – nu există nici un fel de astfel de valori –, iar aspirațiile discursului nostru moral sunt sortite astfel să rămână pe veci neîmplinite.

Am făcut deja referire la unul din argumentele lui Mackie în favoarea concepției că nu există adevăruri morale obiective – argumentul pe care el l-a poreclit „argumentul stranietății". Așa cum am arătat deja, acest argument are mult mai puțină forță atunci când e îndreptat împotriva realismului moral modern decât atunci când e orientat contra obiectivismului de modă veche – pur și sim-

[15] Vezi lucrarea sa *Ethics:Inventing Right and Wrong.*

[16] Op.cit., p.35

plu nu este imediat evident că o angajare în favoarea adevărului moral trebuie să aducă cu sine vreo ontologie sau epistemologie excesiv de extravagantă. Dacă ni se permite să respingem pur şi simplu versiunile naive ale teoriei adevărului-corespondenţă şi ale teoriei cauzale a cunoaşterii, nu pare să existe vreo raţiune pentru a presupune că susţinerea existenţei adevărului în sfera moralei ne poate duce la complicaţii filosofice. Lucrurile stau altfel, însă, în privinţa celui de-al doilea argument al lui Mackie. Acesta, pe care el îl numeşte „argumentul relativităţii" *(the Argument from Relativity)*, ia ca punct de plecare variaţiile larg răspândite ale codului moral în raport cu diferite societăţi, cu diferite epoci ale istoriei umanităţii şi cu diferite clase sau grupuri din interiorul oricărei comunităţi complexe date. Aceste variaţii, susţine Mackie, sunt cel puţin problematice pentru realistul moral, care trebuie fie să încerce să respingă premisa şi să insiste în a susţine că variabilitatea culturală este mai mult aparentă decât reală şi că ea maschează în bună măsură zone subiacente, mult mai importante, de acord transcultural; fie să atace frontal şi să susţină că cel puţin unele culturi au dat răspunsuri total eronate la cel puţin câteva dintre întrebările etice, încercând să explice cum am putea decide care anume sunt aceste culturi şi cum au reuşit participanţii la ele să eşueze atât de spectaculos în obţinerea unei cunoaşteri morale care trebuia, în principiu, să le fie accesibilă. Evident, nici una din aceste strategii nu este lipsită de speranţă, dar este clar că non-cognitivisul se află într-o poziţie mult mai fericită în raport cu problema diferenţelor transculturale. El poate atât să accepte existenţa lor, cât şi să respingă necesitatea de a găsi mereu, oriunde pare a exista un conflict autentic de idei, o parte care greşeşte – păstrând, poate, în acelaşi timp, cel puţin dacă non-cognitivismul său este relativ sofisticat, privilegiul de a folosi limbajul adevărului, falsităţii etc. pentru a exprima aprobări sau condamnări mai deosebite.[17]

---

[17] Sugestia că non-cognitivistul poate obţine dreptul de a folosi un asemenea limbaj este caracteristică poziţiei meta-etice care a ajuns să fie cunoscută sub numele de *cvasi-realism* – vezi mai jos, secţiunea 5

Deși argumentul lui Mackie ia ca premisă variația transculturală, se pare că un argument de același tip poate fi construit plecând de la o premisă mult mai generală cu privire la dezacordul etic. Ne contrazicem în probleme de etică nu numai cu cei care nu iau parte la mediul nostru social și cultural, ci de asemenea, uneori poate chiar mai violent, cu cei care, în linii mari, participă la acest mediu. Un realist moral va trebui fie să găsească o cale de a descrie asemenea dezacorduri astfel încât să fie clar că problema în dezbatere nu este cu adevărat etică, fie să insiste, atunci când dezacordul este recunoscut ca fiind real (și nu datorat, de exemplu, vaguității, neînțelegerii sau disputei în jurul unor fapte non-etice), că cel puțin una din părți nu a apreciat corect adevărul moral. Dar în timp ce sunt unele cazuri în care ne putem simți destul de satisăcuți de insistența noastră că una dintre părțile aflate într-o dispută morală în mod evident se înșeală, există multe altele în care n-ar trebui, poate, să ne simțim atât de siguri – acele cazuri dificile în care multe pot fi spuse în favoarea ambelor părți și în care, prin urmare, ne-am putea simți stingheriți de ideea că ar exista vreo stare reală de fapt pe care ar trebui să o descoperim. În cazul în care convingerea că există într-adevăr răspunsuri corecte în asemenea cazuri dificile este parte a crezului teoretic al realistului moral, poziția acestuia va fi greu de apărat.

S-ar putea sugera, poate, că realistul moral are posibilitatea de a contesta faptul că el ar trebui să adopte un asemenea crez. David Wiggins caracterizează poziția pe care el o numește cognitivism moral ca fiind o poziție ce susține doar că „există semnificativ de multe probleme morale în privința cărora putem spera să ajungem la adevăr", admițând totodată că pot exista alte probleme morale în care „subdeterminarea să fie de așteptat sau de avut în vedere".[18]

O asemenea poziție este, fără îndoială, mult mai atractivă decât un realism care insistă pe existența unor valori de adevăr determi-

[18] „Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs", p.62

nate pentru toate problemele morale. Dar ne putem întreba dacă aceasta este într-adevăr o poziție capabilă să-și apere numele de cognitivism. Evident, ei îi revine obligația de a explica exact cum anume se justifică acele judecăți morale care ajung să fie considerate drept purtătoare ale adevărului – și,mai precis, de a explica acest lucru astfel încât să reiasă clar că „adevărul" de care judecățile în cauză sunt susceptibile este adevărul autentic și nu vreun *surogat* antirealist. Mai mult, dacă e să-și păstreze plauzibilitatea pe care i-o conferă acceptarea existenței subdeterminării, ea nu va putea folosi în explicație nici una din trăsăturile discursului moral care ar putea caracteriza atât cazul de subdeterminare cât și pe acela de capacitate-de-a-fi-adevărat, e.g. trăsăturile pur sintactice. Oricare ar fi explicația oferită, aceasta va trebui să fie foarte sensibilă la locul specific al judecății respective în schema morală a lucrurilor – la factori precum profunzimea și prevalența înclinației de a o accepta sau respinge, forța argumentelor în favoarea sau în defavoarea ei, atitudinea pe care o considerăm adecvată față de cineva care o consideră falsă etc. etc. Și este dificil de văzut cum o explicație bazată numai pe asemenea resurse poate contribui la o apărare lipsită de echivoc a cognitivismului.

De ce este dificil? Dificultatea constă în aceea că pare esențial pentru orice cognitivism moral demn de acest nume să asigure, într-un fel sau altul, corecta orientare a acordului dintre lume și minte – să arate cum justifică el ideea că în cazurile favorabile clare faptele morale determină în mod constrângător acordul tuturor, cu excepția smintitului, a încăpățânatului și a celui dominat fără speranță de prejudecăți, adică cu excepția acelora pe care îi putem numi, printr-o metaforă perceptuală, moralmente orbi. Dar, dacă singurul câștig ce poate fi obținut din distincția dintre acele cazuri în care faptele morale dictează verdictul și cele în care nu există asemenea fapte se bazează în întregime pe particularitățile practicii noastre care dictează ceea ce am numit vag, mai sus, „locul unei judecăți în schema morală a lucrurilor", atunci invocarea existenței „faptelor

morale“ începe să arate ca și cum ea ar fi ceva la care un non-cognitivist are drepturi egale cu cognitivistul. Căci atât non-cognitivistul cât și cognitivstul pot admite că există cazuri în care normele și standardele practicii noastre morale fac ca un verdict să fie obligatoriu sau virtual obligtoriu – cazuri în care „nu poți concepe altceva“, în formularea lui Wiggins. Și dacă acest tip de situație este ceea ce *constituie* existența unui fapt moral – dacă numai e într-adevăr nimic altceva de spus cu privire la ceea ce constituie existența unui fapt moral – atunci non-cognitivisul poate fi cu siguranță de acord că aceste fapte există. Dar atunci pare evident că existența unor asemenea fapte nu poate contribui în nici un fel la o apărare reușită a unui cognitivism care să satisfacă cerința de „de orientare a acordului“ la care s-a făcut aluzie mai sus. Dacă admitem existența faptelor morale numai înte-un sens pe care non-cognitivistul îl poate accepta bucuros, atunci existența lor pare să nu aibă greutate ca parte a unei abordări specific *cognitiviste* a moralității.

Voi conchide, prin urmare, că teoria cognitivistă se poate găsi ea însăși în dificultate dacă încearcă să se bazeze pe ideea atrăgătoare că putem restrânge capacitatea de a avea valoare de adevăr la o submulțime a judecăților morale. Căci necesitatea de a împărți clasa judecăților morale în două (sau, în orice caz, de a imagina elementele sale ca fiind ordonate sub forma unui spectru) pare a restrânge resursele ce stau la îndemâna cognitivistului în încercările sale de a arăta ce anume face ca o judecată morală să fie aptă de a primi o valoare de adevăr – și restricția pare una capabilă să-l împiedice pe cognitivist să localizeze această trăsătură undeva unde non-cognitivistul nu are acces la fel de ușor.

S-ar putea obiecta în acest punct că o asemenea critică a poziției lui Wiggins s-a servit de o concepție cu privire la relația dintre minte și lume de care nu avea dreptul să se servească. Întrucât s-ar putea argumenta că nu avem nici un motiv să credem că vreo caracterizare generală a adevărului sau obiectivității va permite existența contrastului pe care m-am bazat mai sus – contrastul dintre o inter-

pretare propriu-zis cognitivistă a unei judecăți sau mulțimi de judecăți sau mulțimi de judecăți, interpretare care garantează că ideea conform căreia starea de fapt este cea care face judecata în cauză constrângătoare nu este lipsită de conținut, și o poziție mai slabă care face ca existența unei asemenea stări de fapt să depindă în mod constitutiv de locul pe care îl ocupă judecata care relatează despre ea în cadrul unei întregi rețele de conexiuni cu alte judecăți și în practicile și normele discursului din care face parte. Fiindcă s-ar putea spune că accesul la o poziție propriu-zis cognitivistă este întotdeauna o iluzie în *orice* arie a discursului. Nu există niciodată altceva în plus la care să se poată apela, și care să poată servi ca temei pentru obiectivitatea unui anume subiect de discuție, în afara acelor trăsături pe care încearcă să se bazeze Wiggins în cazul moral. Și astfel putem spune că, dacă există ceva obiectiv, nu avem nici un motiv să negăm acest titlu acelora dintre judecățile noastre morale care, să zicem, impun un asentiment larg și hotărât, care pot fi susținute de temeiuri raționale și de argumente bazate pe principii care, la rândul lor, impun un asentiment larg, judecăți față de care orice dezacord ar cauza o confuzie sau o reacție adversă aproape universale (mai degrabă decât o acceptare resemnată) sau ar genera acel tip de răspuns argumentat pe care îl dăm celor cu care nu suntem de acord, dar a căror poziție în schema morală a lucrurilor o recunoaștem ca pe una posibilă și comprehensibilă.

Această linie de gândire, care contestă coerența oricărei concepții despre obiectivitate ce presupune că trebuie să existe ceva mai mult cu privire la adevărul obiectiv decât poate fi descoperit din interiorul unei practici, ca să zicem așa, este una care a fost promovată convingător în diferite moduri de către John McDowell în acești din urmă ani.[19]

[19]. Cele mai importante lucrări sunt: „Virtue and Reason", *The Monist*, 62, 1979; „Non-cognitivism and Rule-Following"; „Values and Secondary Qualities" în T.Honderich (ed.). *Morality and Objectivity: Essays in Honour of J.I. Mackie*, Londra; RKP, 1985

McDowell este adesea înfăţişat de cei ce-i discută concepţiile ca un realist moral proeminent şi influent; dar McDowell evită această etichetă, numindu-şi poziţia „anti-non-cognitivism" – şi pe bună dreptate.[20] Căci, aşa cum s-a presupus implicit în discuţia anterioară despre Wiggins, „cognitivismul", nu mai puţin decât „non-cognitivismul", „realismul" nu mai puţin decât „anti-realismul", sunt interpretate destul de firesc drept nume ale unor poziţii care cer coerenţa chiar a acelor contraste pe care încearcă să le submineze McDowell. În secţiunea următoare, voi trata concepţia lui McDowell, pentru a trece apoi la discutarea principalei sale rivale non-cognitiviste contemporane – cvasi-realismul lui Simon Blackburn.

4. *McDowell şi anti-non-cognitivismul*

Fundamentul argumentării lui McDowell împotriva non-cognitivismlui este o punere sub semnul întrebării a concepţiei despre obiectivitate pe care crede el că încearcă să se bazeze non-cognitiviştii în stabilirea standardului de factualitate pe care ei consideră că judecăţile morale nu îl satisfac. Această concepţie defineşte obiectivitatea *(the objective)* prin punerea ei în contrast cu dependenţa de perspectivă *(the perspectival)* – ceea ce este obiectiv este ceea ce e caracterizabil într-un mod independent de orice punct de vedere particular. McDowell utilizează pe larg distincţia dintre calităţile primare şi cele secundare pentru a articula imaginea care, crede el, îl induce în eroare pe non-cognitivst – o imagine care presupune că opoziţia, pe care o întâlnim în distincţia dintre calităţile primare şi cele secundare, între acele proprietăţi care există acolo în lume şi acelea pe care noi le proiectăm în lume ca rezultat al unei interacţiuni între acea lume caracterizată obiectiv şi propria noastră

[20] Vezi al său „Non-cognitivism and rule-Following", p.154

sensibilitate, poate servi într-un mod mai general drept suport al distincției obiectiv/subiectiv. În cazul calităților primare și secundare, ideea conform căreia cele secundare nu există realmente acolo în afară *(out there)* este susținută, în parte cel puțin, de ideea conform căreia nu avem nevoie ca ele să existe în afară pentru a explica de ce experiența noastră are caracterul pe care îl are. Ideea este că noi putem explica satisfăcător acest lucru prin postularea existenței doar a obiectelor care posedă calități primare, plus a unui tip anume de receptivitate senzorială a ființelor umane. Iar acolo unde este implicată judecata morală, argumentează McDowell, non-cognitivismul face un apel oarecum similar, deși poate numai tacit, la caracterul redundant al calităților morale reale în explicarea experienței noastre valorice. Ceea ce presupune non-cognitivismul, după McDowell, este că judecățile valorice sunt răspunsuri la niște condiții care există în lume și care pot fi caracterizate în termeni pur descriptivi, obiectivi. Dar nu există nimic în lumea exterioară care să corespundă chiar predicatelor valorice *(value-laden)*. Ca și calitățile secundare, valorile sunt subiective.

Cu toate acestea, McDowell este de părere că în cazul moral nu poate fi susținută această imagine non-cognitivistă. Sugestia lui este că non-cognitivistul apără în mod tipic paralela cu calitățile secundare prin recurgerea lui la un model tentant, dar foarte defectuos, al relației dintre faptele aflate în lumea exterioară și valorile pe care noi le impunem lumii.

Prescriptivismul lui Hare ne va servi drept un bun exemplu al genului de concepție non-cognitivistă care cade în acestă greșeală. Concepția lui Hare este că cea mai mare parte a acelor judecăți pe care suntem înclinați să le considerăm ca având conținut moral au deopotrivă un înțeles descriptiv și unul prescriptiv, componenta descriptivă având rolul de a pune în evidență proprietățile non-morale pe care se bazează recomandarea sau condamnarea implicit prezentă în componenta prescriptivă. De exemplu, dacă spun

despre o persoană că este generoasă, fac prin aceasta, după Hare, două lucruri analitic distincte: indic faptul că persoana în cauză are o anumită înclinaţie *(propensity)*, caracterizabilă în principiu într-o terminologie valoric-neutră; şi, de asemenea, recomand sau prescriu înclinaţia în cauză. Dar McDowell se îndoieşte că această imagine poate fi realmente susţinută. Căci cum am putea oare caracteriza, într-o terminologie valoric-neutră, înclinaţia pe care o presupune generozitatea?

În tabloul propus de Hare, ar trebui, în principiu, să fie posibilă o descriere a dispoziţiei relevante astfel încât exercitările acesteia să poată fi recunoscute drept ceea ce sunt de către un observator neutru, observator capabil să discearnă numai faptele caracterizabile descriptiv. Dar este accesibilă vreo asemenea descriere? În mod evident, generozitatea poate fi manifestată în mai multe feluri; şi ne-am putea firesc îndoi că mulţimea actelor relevante – diferitele donaţii caritabile, cumpărarea de cadouri, oferirea de ajutor financiar etc., pentru a nu mai menţiona toate manifestările de generozitate care nu sunt legate de tranzacţii materiale – ar putea fi constituită de cineva numai pe baza caracteristicilor lor „naturale" comune. Aşa cum spune McDowell:

> ... pare rezonabil să fii sceptic... cu privire la posibilitatea de a izola întotdeauna, corespunzător oricărui concept valoric, o trăsătură autentică a lumii – conform standardului adecvat de autenticitate: adică, o trăsătură care este acolo oricum, independent de faptul că experienţa valorică, a oricui ar fi ea, este aşa cum este – ca fiind acea trăsătură la care trebuie să considerăm că ar reacţiona utilizatorii competenţi ai conceptului atunci când îl folosesc; acea trăsătură care rămâne în lume atunci când curăţam reflecţia de atitudinea adecvată.[21]

Acest aspect al dificultăţii – sau, poate, al imposibilităţii – de a separa ceea ce este factual de ceea ce este evaluativ în discursul

---

[21]"Non-cognitivism and rule-Following", p.144

moral a devenit unul din argumentele cel mai des prezente în arsenalul celor ce se consideră drept oponenți ai non-cognitivismului.[22]

Totuși, s-ar putea susține că, și în situația în care se recunoaște acest fapt, el nu lovește atât în miezul tradiției non-cognitiviste, cât în acele versiuni particulare ale ei generate de preocupările din secolul al XX-lea pentru analiza lingvistică – prescriptivismul lui Hare fiind un extrem de bun exemplu. Fără îndoială, trebuie să fie ceva greșit, din motivul tocmai arătat, în ambiția de a analiza discursul moral concept cu concept sau, poate, propoziție cu propoziție, separându-i componentele factuale de cele evaluative, așa cum par să fi presupus că e posibil Hare și alții. Dar nu pare să existe nici un temei pentru a insista că non-cognitivismul trebuie să ia această formă particulară. S-ar putea adopta, desigur, concepția, pe care McDowell o consideră drept caracteristică pentru non-cognitivism, conform căreia atribuirile de valoare nu sunt propoziții de genul acelora „a căror corectitudine sau acceptabilitate constă în faptul de a fi descrieri adevărate ale lumii“, fără a presupune în același timp că non-cognitivismul ar fi obligat în vreun fel să susțină că fiecare asemenea atibuire de valoare poate fi analizată riguros ca o conjuncție între o propoziție factuală și un adaus evaluativ sau că există o posibilitate cât de mică de a descrie baza „factuală“ sau „naturală“ de care depinde mereu atribuirea unui anume predicat valoric.

Faptul că poate exista o versiune a non-cognitivismlui care evită angajamentele analitice pe care McDowell încearcă să le pună în cârca non-cognitivistului a fost energic susținut de către Simon Blackburn, care a elaborat o versiune a non-cognitivismlui pe care o numește[23] *cvasi-realism.*

---

[22]. Pe lângă McDowell, vezi și H. Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1990)

[23] Vezi lucrarea sa *Spreading the Word* (Oxford : OUP, 194), cap. 6 și „Reply to McDowell: Rule-Following and Moral Ralism“ în Steven H. Holtzmann și Christopher M.Leich (ed.), *Wittgenstein: To Follow a Rule* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981)

Sursa de inspirație intelectuală a lui Blakburn este reprezentată mai degrabă de către Hume decât de pozitiviștii logici sau de moștenitorii tradiției lor analitice. În secțiunea următoare a acestui studiu vreau să examinez poziția lui Blackburn înainte de a trece, în secțiunea finală, la încercarea de a stabili exact ce anume pare a fi în centrul disputei sale cu anti-non-cogntiviștii McDowell și Wiggins.

5. Cvasi-realismul

Concepția lui Blackburn despre discursul moral pleacă de la sugestia lui Hume conform căreia se poate considera că judecățile noastre țin de două genuri: acelea care relatează în mod nemijlocit stări de lucruri, care descriu lucrurile așa cum sunt în ele însele; și acelea care implică un element de proiecție, care implică folosirea unor predicate ce nu corespund unor trăsături autenice ale universului, ci, mai degrabă, clasifică obiectele și stările de lucruri în raport cu un răspuns sau o reacție de un anume tip pe care acestea ni le provoacă. A descrie ceva ca amuzant, de exemplu, înseamnă a proiecta – pentru că, deși „a fi amuzant" este o proprietate pe care noi o atribuim lucrurilor și stărilor de lucruri din lume, acele lucruri sau stări de lucruri merită o asemenea descriere numai în virtutea unei reacții *(response)* pe care o stârnesc în noi. Blackburn recunoaște că e probabil să se obiecteze că nu putem împărți astfel lumea în proprietăți „reale" și proprietăți „proiectate', atât din motivul epistemologic că nu putem, cum s-ar spune, să ieșim din noi înșine pentru a ocupa o poziție din care să fim observatori neutri ai unei realități neatinse de propriile noastre proiecții, cât și din motivul, poate mai îngrijorător, că s-ar putea crede că nu există nici un mod coerent de a spune ce anume face ca o proprietate să fie autentică, prin opoziție cu a fi proiectată – căci, desigur,nici o proprietate nu poate fi atribuită unui lucru câtă vreme nu este o proprietate căreia să-i corespundă, într-un sens sau altul, o anume sensibilitate *(an answering sensibility)* în cel ce o atribuie. În privința eticii, însă,

el este convins că ambele motive de îngrijorare pot fi depășite. Cu privire la motivul epistemologic, Blackburn argumentează că noi „ne construim dreptul de a vorbi despre punctul de vedere al ochiului lui Dumnezeu“ căutând cum anume să conducem dezbaterea cu privire la statutul moralității și că nu trebuie să renunțăm deîndată la acesta din cauza unor temeri *a priori* în legătură cu angajarea într-o epistemologie de nesusținut.[24]

Al doilea motiv de îngrijorare este depășit prin intermediul conceptului de *explicație*. A susține că judecățile morale sunt proiecții înseamnă a crede că „natura noastră ca moraliști este bine explicată dacă ne privim ca reacționând la o realitate care nu conține nimic de felul valorilor, obligațiilor, drepturilor și așa mai departe“, în timp ce realistul insistă că explicația ne pretinde să fim capabili „să percepem, să cunoaștem, să intuim o realitate morală independentă“.[25]

S-ar putea să nu fie evident la prima vedere de ce explicația, mai degrabă decât adevărul, este considerată de Blackburn conceptul-cheie necesar pentru întemeierea dihotomiei realism/non-cognitivism în etică. Motivul este că Blackburn speră că proiectivismul în versiunea sa poate evita principala obiecție tradițională adresată concepțiilor non-cognitiviste, „câștigând dreptul“ de a folosi conceptele de adevăr și falsitate cu privire la judecățile morale. Acest lucru este important pentru semantică – Blackburn observă, de exemplu, că ar fi dezastruos dacă am sfârși prin a susține concepția că o conjuncție între o propoziție evaluativă și una descriptivă n-ar putea fi o conjuncție obișnuită, verifuncțională. Însă Blackburn argumentează că pentru proiectivist nu există nici o dificultate în a-și asuma conceptele de adevăr și falsitate. Atunci când facem judecăți morale, noi exprimăm variate genuri de angajament *(commitment)* și avem puncte de vedere suficient de bine organizate și de coerente despre probleme cum ar fi care genuri de angajamente se potrivesc mai bine cu care altele și care modalități de formare a

---

[24] Vezi „*Rule-Fololowing and Moral Realism*“, p.164

[25].Op.cit., pp.164-5

angajamentelor sunt admirabile și care nu, pentru a avea o structură suficientă spre a susține folosirea predicatului „adevăr" în legătură cu aceste angajamente. De exemplu, judecățile morale pot figura foarte bine în contexte condiționale, deoarece noi avem idei ferme cu privire la care anume dintre trăirile *(sensibilities)* din care se trag judecățile noastre morale ar trebui susținute și care respinse. De exemplu, ceea ce susține angajamentul față de un condițional de tipul „Dacă este greșit să spui minciuni, atunci este greșit să-l determini pe fratele tău mai mic să spună minciuni"[26] este atitudinea noastră dezaprobatoare față de orice trăire care combină condamnarea minciunii proprii cu toleranța complezentă față de faptul de a determina pe altcineva să mintă. Acest gen de structură a atitudinilor noastre cu privire la propriile sensibilități, susține Blackburn, poate fi pusă apoi să opereze astfel încât să ne ofere noțiunile de coerență și consistență în cadrul judecății morale și, de asemenea, o idee despre ceea ce ar trebui să reprezinte perfecționarea unei mulțimi de atitudini. Lucrând cu aceste resurse limitate, sugerează el, proiectivistul își poate „construi dreptul" de a utiliza conceptul de adevăr în etică. Tot ceea ce-i trebuie proiectivistului, după părerea lui Blackburn, este o cale de a apăra ideea conform căreia unele moduri de a „împrăștia" atitudini în lume sunt incorecte – și el poate obține acest lucru. Este adevărat că incorectitudinea nu va fi o chestiune de eșec al unei judecăți de a fi conformă cu vreo realitate independentă de minte, dar aceasta nu înseamnă că judecățile cu privire la incorectitudine nu pot fi în nici un fel întemeiate. Ele vor fi întemeiate pe convingerile cu privire la ce anume indică un defect de sensibilitate, la care anume schimbări de atitudine indică o îmbunătățire și care o deteriorare a simțului nostru moral – și nu există nici un motiv să privim această întemeiere ca fragilă sau superficială.

În acest punct, justificarea tezei mele anterioare că este greu de surprins ce anume desparte un realist contemproan de oponentul

---

[26] Acesta este unul dintre exemplele folosite de Geach în argumentul său anti-non-cognitivist – vezi mai sus nota 14

său non-cognitivist poate să devină mai evidentă. Căci mare parte din ceea ce spune Blackburn în apărarea dreptului proiectivistului de a folosi predicatele „adevărat“ și „fals“ cu privire la judecățile morale este repetat de Wiggins în apărarea tezei sale că anumite judecăți morale sunt susceptibile de a fi adevărate – însă Wiggins argumentează astfel în favoarea unei poziții pe care o numește „cognitivism“, în timp ce Blackburn, deși își exprimă, după cum se știe, neîncredrea sa cu privire la justețea etichetei,[27] se simte în mod clar ca făcând parte, într-un sens larg, din tradiția non-cognitivistă. În încheierea acestui eseu, voi încerca să fac câteva scurte remarci despre cum s-ar putea încerca o determinare exactă a diferenței dintre realismul moral contemporan, cu tendința sa de a admite că tocmai normele și standardele interne discursului moral, mai degrabă decât orice metafizică extravagantă a valorii, constituie baza pretenției sale de a fi privit ca susceptibil de a fi adevărat, și non-cognitivismul contemporan, cu înclinația sa de a-și proba dreptul la folosirea conceptelor de adevăr și obiectivitate prin referirea la exact aceleași norme și standarde pe care realistul le credea a pleda în favoarea sa.

6. Realism versus non-cognivism: care este controversa?

De-a lungul acestui eseu, am luat în considerare câteva dintre axele de-a lungul cărora se poate încerca trasarea dihotomiei realism/non-cognitivism în etică și am conchis, mai mult sau mai puțin, că ele nu reflectă cu acuratețe problema care se află, sau ar trebui să se afle, în dispută. Una dintre aceste axe poate fi denumită axa *ontologică* și ea structurează dezbaterea în jurul problemei privind exis-

27."Rule-Following and Moral Ralism", p.178:

„Întrucât cred că cvasi-realismul este perfect capabil să dea seama de contextele indirecte, nu sunt pe de-a întregul de acord cu eticheta de „non-cognitivism" atribuită metafizicii proiectiviste... Nu suntem obligați să legăm conceptul de cunoaștere numai de acele judecăți citite direct din cartea lumii"

tența sau inexistența unor asemenea lucruri cum ar fi valorile, obligațiile, drepturile ș.a.m.d – aceasta este axa în jurul căreia se învârte „argumentul stranietății" al lui Mackie și am oferit deja câteva motive de a crede că aceasta nu este, probabil, o cale prea promițătoare de a concepe controversa. S-ar putea crede că *adevărul* oferă o cale mai promițătoare de a distinge realistul de non-cognitivist, însă existența cvasi-realismului în spectrul pozițiilor disponibile amenință să-i diminueze utilitatea. O a treia posibilitate este, desigur, propria sugestie a lui Blackburn – conform căreia distincția dintre realiști și non-cognitiviști constă într-o chestiune care privește nu adevărul, ci *explicația*. Aceasta este o idee des întâlnită în discuțiile moderne despre realismul moral, dar am rezervele mele cu privire la utilitatea ei.[28]

Interpretată într-un anumit fel, sugestia lui Blackburn conform căreia un realist crede că natura noastră ca moraliști este bine explicată numai dacă ne considerăm într-un contact perceptiv sau cvasi-perceptiv cu o realitate morală independentă, face ca victoria non-cognitivistă să pară prea ușoară. Mergând pe această cale, sugestia aduce cu sine întreaga metafizică și epistemologie neatractivă împotriva cărora a fost îndreptat argumentul stranietății lui Mackie – un tărâm al unor valori obiective speciale și al unei facultăți speciale cu ajutorul căreia să le cunoaștem – și am arătat deja că nu trebuie să concepem realistul moral ca fiind angajat în direcția unei asemenea metafizici sau epistemologii. Dar, în încercarea de a căuta o altă cale de a construi angajarea realistului în favoarea relevanței explicative a proprietăților morale, ne putem găsi încă o dată în pericolul de a pierde esența controversei dintre realiști și oponenții acestora. Căci trebuie să găsim acum un răspuns la întrebarea: dacă angajarea în favoarea acceptării semnificației explica-

---

28. Vezi. e.g. G. Harman, *The Nature of Morality; An Introduction to ethics* (New York;OUP, 1977), cap.1; Nicholas Sturgeon, „Moral Explanations" în G. Sayre-McCord(ed.) *Essays on Moral Realism;* C. Wright, *Truth and Objectivity* (Cambridge, MA:Harvard UP, 1992), cap.5.

tive a proprietăților, valorilor, obligațiilor morale, etc., nu este în mod necesar legată de metafizica discutabilă a lui Moore, în ce anume constă o asemenea angajare? Iar dificultatea va consta în tentativa de a construi o justificare a ce anume face ca proprietățile morale să aibă un rol în explicarea „naturii noastre ca moraliști", justificare care să nu permită pur și simplu realiștilor și non-cogniștilor să fie de acord dacă ele au un astfel de rol și care să nu permită nici uneia din părți o victorie prea ușoară.

Nu spun că o asemenea justificare nu poate fi dată. Dar cred că nu este deloc ușoară sarcina de a produce una care să fie satisfăcătoare. Pentru a vedea ce tip de probleme apar, ar fi poate util să considerăm o sugestie interesantă făcută de Crispin Wright privind cum anume trebuie să fie valorificat conceptul de explicație în scopul trasării distincției realism/anti-realism în etică.[29]

În linii mari, ideea lui Wright este că anumiți „denotatori de stare" *(state-denoters)* – adică anumite nominalizări *(nominalisations)* care pot fi gândite ca referindu-se la stări de lucruri – selectează circumstanțe care pot apărea în explicația dată unor lucruri, altele decât faptul că ne aflăm în stări atitudinale care au ca obiect tocmai acele stări de lucruri. De exemplu, „umiditatea acestor stânci" este un denotator de stare care selectează o stare de lucruri ce poate figura în explicația dată multor tipuri diferite de evenimente sau stări – alunecarea mea pe stânci, de exemplu, sau abundența lichenilor care cresc pe stânci – ca și a unor stări psihologice cum ar fi opinia mea că stâncile sunt umede. Aceasta ne dă un temei pentru a interpreta în mod realist angajarea noastră în favoarea existenței unor asemenea stări de lucruri – de a da mai mult decât o lectură banală afirmației că propozițiile adevărate care pot fi nominalizate ca dând naștere unor asemenea denotatori de stare „corespund faptelor". Dar alți denotatori de stare, cei etici în special, cum ar fi „caracterul moralmente greșit al acelui act" *(the*

---

[29] V29 *Truth and Objectivity* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1992, cap.5

wrongness of that act) nu manifestă această „amploare a rolului cosmologic", cum a botezat-o Wright. Nu e vorba că astfel de stări de lucruri nu au nici o putere explicativă – de pildă, poți dori să explici o rebeliune sau o răscoală menționând faptul că fusese comisă o nedreptate. Dar oferind o asemenea explicație, susține Wright, nu intenționăm, de regulă, să ne concentrăm asupra proprietății morale în cauză – în acest caz nedreptatea – cu prețul sacrificării răspunsului atitudinal pe care ea îl produce – în acest caz, sentimentul nedreptății resimțit de cei care s-au revoltat sau răsculat. Cele două merg împreună – vom fi destul de satisfăcuți să recunoaștem că o explicație care apelează la sentimentul nedreptății mai degrabă decât la nedreptatea însăşi va servi la fel de bine scopurilor noastre explicative. Ideea lui Wright este că nu există nici o conexiune cauzală explicativă între stările de lucruri morale și cele de alt tip care să nu fie mediată în acest mod antropologic – care să nu depindă, într-un fel sau altul, de conexiunea explicativă dintre starea de lucruri însăși și atitudinile pe care ea le generează. Și aceasta ne oferă un temei pentru a considera capacitatea afirmațiilor morale de a fi adevărate ca fiind mai puțin robustă în comparație cu situația altor genuri de enunțuri.

Acum, este adevărat că aceasta poate fi o cale de a construi un spectru de-a lungul căruia are sens să ordonăm diferitele genuri de judecăți; şi este de asemenea adevărat că invocarea de către Wright a noțiunii de amploare a rolului cosmologic ne oferă o cale coerentă de a consolida sugestia lui Blackburn conform căreia conceptul de explicație poate fi folosit pentru a clarifica dezbaterea realism/non-cognitivism. Însă ne-am putea întreba, mai întâi, dacă vreunul dintre acei filosofi care se consideră realiști morali ar accepta abordarea lui Wright cu privire la ce anume trebuie ei să creadă despre etică; având în vedere dificultatea care poate subzista în găsirea unui temei adecvat pentru orice amploare semnificativă a rolului cosmologic al denotatorilor de stare etici, pare probabil ca ei să se opună caracterizării făcute de Wright axei dezbaterii, pe motivul că non-cogni-

tivismul ar câștiga în acest caz prea ușor. Și, în al doilea rând, pentru a reitera un punct menționat mai devreme, pare să existe o dificultate în legătură cu orice încercare de a aduce dezbaterea realism/non-cognitivism în centrul atenției dacă aceasta se poate face numai cu prețul îndepărtării dezbaterii de legătura sa cu preocupările relativ cotidiene privind obiectivitatea judecății morale. Cred că sugestia lui Wright, chiar dacă ingenioasă, plătește tocmai acest preț. Cei care sunt îngrijorați în legătură cu statutul opiniilor lor etice nu sunt îngrijorați, nici măcar implicit, în legătură cu amploarea rolului cosmologic al denotatorilor de stare ai acestora.

Aceasta mă aduce înapoi la sugestia pe care am făcut-o mai devreme, anume că o bună strategie pentru cineva care încearcă să clarifice ce anume separă realismul moral de non-cognitivism poate fi reîntoarcerea la ceea ce am numit nivelul de bază al preocupărilor cotidiene – dezicerea, cel puțin temporară, de o metafizică bombastică și luarea în considerare a ceea ce alimentează dezbaterile obișnuite, dominante în cultura occidentală a secolului XX, despre faptul dacă moralitatea este sau nu „numai o problemă de opinie" sau „complet subiectivă". Această strategie își are, desigur, pericolele ei; un motiv pentru care filosofii profesioniști manifestă tendința de a se îndepărta repede de acest nivel al preocupărilor cotidiene ar putea fi ideea că în aceste dezbateri cotidiene nu se găsește nimic altceva decât gândire confuză și întortocheată și că singura cale de a produce o problemă semnificativă este aceea de a o inventa de la zero din materiale mai bune – așa cum face Wright, de exemplu, folosind noțiunea de amploare a rolului cosmologic. Dar – aș sugera – există ceva ciudat în prezentarea dezbaterii realism/non-cognitivism în etică drept o controversă privind o problemă pe care nici unul dintre aceia care se întreabă într-o manieră naivă în legătură cu obiectivitatea eticii nu o recunoaște ca fiind o preocupare pentru el. S-ar putea dovedi, desigur, că meditațiile gânditorului naiv nu au un conținut adecvat odată ce am ajuns să le aplicăm instrumentele bine ascuțite ale filosofului analitic. Dar eu

înclin să cred că nu ar trebui să renunțăm prea ușor la încercarea de a prezenta dihotomia realism/non-cognitivism ca pe una pe care, cel puțin într-o oarecare măsură, el să o poată recunoaște ca reflectându-i nedumeririle.

Ce concept sau ce concepte s-ar putea oare dovedi, aplicând această strategie, ca fiind esențiale pentru dihotomia realism/non-cognitivism? Această întrebare este evident prea complexă și dificilă pentru a fi adecvat tratată în paragraful de încheiere al unui eseu general ca acesta. Dar probabil este posibil să fac o sugestie privind direcția în care strategia ar putea conduce. Aş spune că vom fi probabil îndepărtați de concepte precum *explicație*, care se potrivesc mai bine în acele discuții despre realismul moral ce încearcă să traseze paralele cu realismul din alte domenii, şi că vom fi orientaţi spre un grup de concepte normative care apăreau mai des odinioară în discuțiile despre statutul judecății etice decât apar acum: *justificare, raționalitate, opinie înțeleaptă (reasonable belief).* Aceste concepte, mi se pare, sunt cele care se află în centrul preocupărilor privind statutul eticii – neliniștea contemporană fiind în mod esențial o îngrijorare privitoare la limita până la care, în fața unei aprecieri realiste a specificităților culturale și sociale care forjează opiniile noastre etice, putem fi încrezători în capacitatea de a ne edifica o justificare intelectuală a convingerilor noastre etice. Acest mănunchi de concepte normative nu este, desigur, separat de câteva dintre acele concepte care au ajuns să ocupe locul central în dezbaterea filosofică modernă – în particular, el are legături evidente cu conceptul de adevăr. Sugestia mea este numai aceea că nu este evident faptul că adevărul are o prioritate absolută în fața noastră sau că nu am avea speranțe mai mari de a ajunge să înțelegem mai mult cu privire la adevăr prin explorarea unor concepte precum justificare și raționalitate.

CE ESTE INTUIȚIONISMUL MORAL AL LUI PRICHARD? SCHIȚĂ A UNUI RĂSPUNS

Jim MacAdam

Ce este intuiționismul moral al lui Prichard? Această întrebare este rareori pusă iar răspunsul la ea e dificil de dat; vom încerca, totuși, s-o facem. Vom încerca s-o facem deoarece Prichard e un filosof influent din domeniul eticii anglo-americane a acestui secol – chiar dacă influența sa a luat deseori forma prezentării de către alții a propriilor lor teorii sub pretextul pregătirii unor argumente contra lui![1] Prichard a provocat această reacție în bună măsură datorită celei mai importante publicații a sa, articolul „Does Moral Philosophy Rest On A Mistake?", *Mind*, 1912. El pretinde aici să respingă orice filosofie morală care răspunde, sau poate să răspundă, fie afirmativ, fie negativ, la întrebarea: „Ce face ca un act să fie moralmente obligatoriu?". Orice răspuns afirmativ încearcă să dea o demonstrație acolo unde demonstrația nu e posibilă. În consecință, nu există realmente nici o teorie a eticii sau a cunoașterii morale: nici una, nici alta nu e posibilă, și nici necesară. Mai mult, deoarece Prichard argumentează că noi posedăm o cunoaștere morală fără a fi nevoie de o demonstrație a unei obligații morale, el trebuie să respingă orice teorie morală care neagă cunoașterea morală, cum ar fi teoria emotivistă a lui Ayer. În consecință, orice filosof care vrea să propună o teorie oarecare privitoare la cunoașterea morală se simte îndemnat să înceapă prin respingerea lui Prichard.

[1] În calitate de țintă, Prichard e atractiv. Principalii cognitiviști morali ai secolului, utilitariștii, îl atacă pe Prichard așa cum îl atacă și kantienii, egoiștii raționali și non-cognitiviști de tipul emotiviștilor și subiectiviștilor. Prichard e astăzi criticat de unii nou-veniți în etică precum contractarienii și constructiviștii.

Întrebarea „Ce este intuiționismul lui Prichard?“ e dificilă din mai multe motive. Permiteți-mi să le înșir. În primul rând, deși Prichard (împreună cu W. D. Ross, E. F. Carrit și H. W. B. Joseph) sunt considerați drept Intuiționiștii de la Oxford,[2] Prichard încearcă să evite utilizarea termenului „intuiție“ în filosofia sa a moralei. În schimb, el l-a urmat pe John Cook Wilson, tutorele său de la Oxford și mentorul său în materie de filosofie, care a susținut că verbul cel mai potrivit pentru a exprima ceea ce înțelegeau amândoi prin cunoaștere este „a aprehenda“ *(apprehend).*[3] S-ar putea ca Prichard să fi evitat utilizarea „intuiției“ ca un verb cognitiv deoarece el l-a asociat cu doctrinele rivale ale lui Sidgwick și Moore. Urmson confirmă că în lecțiile pe care le-a ținut la Oxford, Prichard i-a atacat de Sidgwick și Moore dar nu ca intuiționiști.[4] Din cauza evitării de către Prichard a cuvântului „intuiție“ în propriile sale lucrări, nu se

---

[2] Lucrările de morală ale Intuiționiștilor de la Oxford sunt următoarele: H. A. Prichard, *Moral Obligation And Duty And Interest. Essays and Lectures* (1968), editată de W. D. Ross cu o introducere de J. O. Urmson, Oxford: Oxford University Press Paperback. Toate referirile mele la filosofia sa a moralei au în vedere această ediție. Ea include cele patru eseuri publicate de probleme etice precum și altele nouă. Ele se întind în timp din 1912 până la 1947. W. D. Ross, *The Right and the Good* (1930) Oxford: At the Clarendon Press; *Foundations of Ethics* (1939) Oxford: At the Calrendon Press. E. F. Carritt, *The Theory of Morals* (1928) Oxford: Oxford University Press; *Morals and Politics* (1935) Oxford: At the Clarendon Press; *Ethical and Political Thinking* (1947) Oxford: At the Clarendon Press: H. W. B. Joseph, *Some Problems in Ethics* (1931), Oxford: Oxford University Press.

[3] „expresia cea mai simplă și cea mai adevărată a ceea ce se înțelege (prin cunoaștere)“, John Cook Wilson, *Statement And Inference* (1969), „Correspondence with Prichard“ Volume II, 816, Editat de A.S.L. Farquharson, Oxford: At the Claredon Press.

[4] „Pe când eram student în primii ani de facultate și un asiduu participant la cursurile și seminariile lui Prichard, înțelegeam prin intuiționism doctrina susținută mai mult sau mai puțin de Rawls. Moore nu era privit ca intuiționist; el era privit, de fapt, ca oponentul cel mai important al intiuiționismului aflat în viață. Și era privit ca un oponent pentru că era utilitarist“. „A Defence of Intuitionism“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, (1974-75), vol.LXXV, 111.

poate folosi aici utilul principiu interpretativ al lui J. L. Austin: „înțelesul său e tot una cu utilizarea sa". În al doilea rând, termenul „intuiționism" e utilizat într-un mod ambiguu. Un sens e oferit de către John Rawls. „Teoriile intuiționiste au două trăsături: prima e aceea că ele constau dintr-o pluralitate de principii prime care pot să se afle în conflict pentru a da directive contrare în tipuri particulare de cazuri; a doua e aceea că ele nu includ nici o metodă explicită, nici o regulă de prioritate, pentru a cântări aceste principii în mod comparativ..." *(A Theory of Justice,* 1971, p.34). Al doilea sens al intuiției în filosofia moralei e acela de cunoaștere morală imediată, non-ininferențială *(non-inferențial moral insight).* Cred că ambele sensuri se aplică la doctrina lui Prichard. Așa cum au notat Urmson și Williams,[5] utilizarea dată de Rawls „intuiționismului moral" a avut influență asupra filosofilor contemporani. Într-un fel, utilizarea propusă de Rawls e importantă deoarece ea a sporit valoarea intuiționismului moral într-o vreme în care el a devenit un subiect desconsiderat. Rawls apreciază intuiționismul ca pe una din filosofiile morale dominante ale zilei. Însă, într-un alt sens, utilizarea dată de Rawls poate crea confuzii în măsura în care el caracterizează moralitatea ca o pluralitate ireductibilă. Urmându-l pe Rawls, Urmson consideră concepțiile opuse intuiționismului drept „monism moral" și dă ca exemplu în primul rând utilitarismul. Dar dacă monismul e într-adevăr concepția opusă „intuiționismului", atunci ar fi mai clarificator să considerăm intuiționismul moral la

---

[5] Și Williams notează ambiguitatea: „Utilizarea termenului pentru acest gen de concepție (cea a lui Rawls) reprezintă o schimbare față de practica anilor 1950 și 1960 când se considera subânțeles că intuiționismul în etică este o doctrină epistemologică, o concepție cu privire la felul în care erau înțelese *(grasp)* sau cunoscute propozițiile etice – genul de concepție susținut de W.D. Ross și H.A. Prichard, de exemplu. În această formă, intuiționismul a fost foarte criticat la vremea respectivă, cu efecte considerabile... Această schimbare în înțelesul termenului pare să fi fost determinată de influența lui Rawls". „What Does Intuitionism Imply?", Bernard Williams, *Human Agency* (1988), editat de J. Dancy, J.M.E. Moravcsik și C.C.W. Taylor, Stanford University Press, Stanford.

care Urmson și Williams se referă ca o specie de pluralism moral cum, de altfel, și sugerează Rawls.[6] Prin urmare, am puterea rezerva cuvântul „intuiție" pentru a specifica un verb cognitiv.[7]

A treia dificultate e aceea că Prichard cheltuiește mult prea mult timp pentru a critica alți filosofi. În măsura în care critica sa pare justificată, ea sporește convingerea că Prichard are dreptate și ceilalți greșesc. Dar această convingere poate avea viață scurtă odată ce realizezi că poți înțelege clar numai ceea ce Prichard respinge și că trebuie apoi să însăilezi aproximativ filosofia sa pozitivă, testând diferitele alternative. În al patrulea rând, deși Prichard nu utilizează, și încearcă să evite, termenul „intuiție morală", el scrie totuși despre „adevăruri auto-evidente", cunoaștere „imediată

---

[6] Faptul că „intuiționismul moral" poate fi utilizat într-un sens non-cognitiv și într-un mod mai apropiat de pluralismul moral e evident în valoroasa descrie a intuiționismului prichardian dată de Urmson în introducerea sa la *Moral Obligation* (ix). „Acest intuiționism este doctrina după care există mai multe obligații distincte, cum ar fi să spui adevărul și să-ți ții promisiunile, care trebuie recunoscute ca ultime și care nu pot fi dovedite a fi și nu pot fi tratate ca instanțe speciale ale unei obligatii mai generale". În legătura cu aceasta, Urmson ar fi putut scrie că definiția dată de Rawls intuiționismului se aplică mai precis lui Prichard decât lui Moore. Voi susține îndată că Prichard ar fi trebuit să se declare el însuși ca intuiționist în sensul cognitiv susținând, în mare, că o obligație se apregendează imediat datorită propriei sale naturi, fără ajutorul nici unui alt principiu mediator. Filosofia morală a lui Prichard e astfel ca opunându-se utilitarismului monist în două sensuri. Primul: pluralismul moral al datoriilor al lui Prichard versus monismul moral utilitarist al unei singure datorii; al doilea: intuițiile prichardiene ale datoriilor fără nici un principiu mediator cersus intuiția utilitaristă a unui principiu mediator. Atunci când Prichard se referă la utilitarism, el are în vedere scrierile lui Sidgwick și Moore. Datorez această clarificare lui Robin McLaughlin.

7 Aceeași observație e făcută Sinnot-Armstrong: „termenul «intuiționism» e uneori utilizat în mod înșelător pentru a se referi la un pluralism neierarhizat *(unranked)*, care spune că există mai mult de un principiu moral de bază și nici o metodă generală de ierarhizare a principiior atunci când ele intră în confict (e.g. Rawls și Urmson)... Dimpotrivă, articolul meu va discuta intuiționismul înțeles ca o concepție aparținând epistemologiei morale cu privire la felul în care pot fi justificate opiniile". „Intuitionism", *Enciclopedia of Ethics* (1992), editată de L. și C. Becker, New York: Garland.

și directă", i.e. el utilizată limbajul filosofic specific intuiționismului. În al cincilea rând, așa cum s-a arătat, tipul de cognitivism moral al lui Prichard l-a transformat în rața favorită din pavilionul de tir al secolului. Dificultatea constă în acest caz în faptul că, în calitate de țintă, el stă grupat într-un amalgam de „intuiționiști" (care numără în rândurile sale, adesea, pe Moore, Prichard, Ross, Broad și alții) care sunt acuzați de a fi substituit intuițiile personale arbitrare raționamentului moral. În al șaselea rând, Prichard vorbește părăsește, într-un mod ce nu-i e caracteristic, în legătură cu o chestiune crucială. În lucrările sale non-morale el îi critică pe idealiști și antirealiști de pe poziția celui ce consideră că (1) cunoașterea este cunoașterea unei realități independente de minte sau nu e, pur și simplu, cunoaștere; (2) „a cunoaște nu înseamnă a face" *(knowing is not making)*. Cu toate că ambele susțineri apar peste tot în lucrările sale epistemologice și metafizice,[8] Prichard nu explică nicăieri cum se aplică ele, sau cum nu se aplică, la cunoașterea morală.

Din cauza numărului și naturii acestor dificultăți, nu voi putea îndrăzni aici decât o schiță a răspunsului. Prin aceasta înțeleg că voi face doar un număr de sugestii privind un răspuns posibil, fără să încerc să intru în detalii așa cum ar permite o lucrare mai amplă. Cu toate acestea, voi avea în minte peste tot dificultățile menționate și mă voi referi la ele la sfârșit, în măsura în care îmi va permite spațiul. Unul din obiective va fi acela de a pune accentul pe abordarea pozitivă a răspunsului lui Prichard. În consecință, voi menționa criticile adresate lui Prichard în notele de subsol și voi utiliza cea mai mare parte a textului pentru scopuri expozitive.

---

[8] Vezi, de pildă, pag. 235 și cap. VI „Knowledge and Reality" în H.A. Prichard, *Kants Theory of knowledge* (1909), Oxford: At the Clarendon Press. De asemenea paginile 22, 75, 245 și 300. Din H.A. Prichard, *Knowledge and Perception. Essays and Lectures* (1950), Oxford: At the Clarendon Press, vezi capitolele 1 și 5.

Moore versus Prichard. Dar să începem cu o referire la amalgam, i.e. la tendința criticilor de a argumenta împotriva „intuiționiștilor" luați laolaltă, ca și cum toți ar avea aceeași doctrină. În încercarea de a identifica unele părți originale ale acestui amalgam, voi presupune că sarcina principală pe care o avem în acest caz este de a distinge între intuiționismul etic al lui G.E. Moore și cel al lui Prichard. Avem dovezi în lucrările lui Prichard și în mărturiile personale ale lui Urmson că Prichard a obiectat cu vehemență la apropierea sa de intuiționismul lui Moore și, în consecință, că el ar fi obiectat și la ideea amalgamului. Inițial, principala diferență dintre ei părea să constea în aceea că în timp ce Moore intuiește ceea ce a moralmente bun, Prichard „aprehendează nemijlocit autovidența obligațiilor noastre" și „cunoașterea caracterului nemijlocit al aprehendării felului bun de a fi al diferitelor virtuți și a dispozițiilor bune în general". *(Moral Obligation,* 16). Pe baza afirmațiilor lui Prichard putem susține că în timp ce poziția lui More e aceea că noi intuim ceea ce e bun, poziția lui Prichard e că noi aprehendăm nemijlocit ceea ce e moralmente corect și bun *(right and good).*

Cele spuse până acum se cer, totuși, dezvoltate și simplificate. Una din chestiunile fundamentale asupra căreia Moore și Prichard sunt de acord e reprezentată de recunoașterea importanței pentru etică a întrebării: ce face ca o acțiune să fie moralmente corectă *(morally right)?* Moore răspunde că un act e moralmente corect dacă el cauzează binele.[9] Rezultă deci că pentru Moore corectitudinea morală, în calitatea ei de corectitudine cauzală, este cunos-

[9] Moralmente corect *(right)* înseamnă și nu poate însemna nimic altceva decât „cauzează un rezultat bun", G.E. Moore, *Principia Ethica* (prima apariție în 1903), Cambridge: Cambridge University Press paperback (1980), 147. Concepția lui Moore cu privire la relația dintre corectitudinea morală și bine, pe de o parte, și intuiție, pe de alta, e complicată în cel puțin două sensuri: primul – el definește „intuiția" ca „inaptă de a fi demonstrată"; al doilea – el se departajează pe sine de școala intuiționistă. Până la urmă, totuși, eu interpretez ceea ce spune el în sensul că natura bună a unor scopuri, prietenia și frumusețea, e cunoscută în mod intuitiv.

cută empiric, mijlocit, și poate varia de la o situație la alta, pe când binele moral e cunoscut intuitiv. De exemplu, dacă există o suficient de puternică evidență empirică de tip cauzal că a minți maximizează binele, atunci va fi moralmene corect să minți. Ceea ce e corect depinde exclusiv de ceea ce e bun. Dimpotrivă, Prichard pare să spună că noi aprehendăm în mod independent autoevidența obligațiilor, virtuților și dispozițiilor noastre morale.

Deoarece în afirmațiile sale Prichard identifică virtuțile și dispozițiile morale cu binele, el pare să spună că noi aprehendăm autoevidența obligațiilor morale și binele moral. Dacă remarcăm acum că Prichard asociază acțiunile moralmente corecte cu obligațiile morale și ne permite să identificăm „aprehendarea imediată" cu „intuiția", atunci putem spune că Prichard susține că noi intuim în mod independent ceea ce e moralmente corect și ceea ce e bine.

Aserțiunile lui Prichard garantează o asemenea concluzie, dar e vorba aici de o concluzie curioasă. Reflectând asupra restului scrierilor sale morale, unde el acordă o importanță primordială obligațiilor morale ca bază adecvată a eticii, ne-am putea aștepta ca el să susțină că virtuțile morale sunt dependente de obligațiile morale în sensul, de exemplu, că noi încercăm să inculcăm în copiii noștri virtuțile morale de grijă și compasiune pentru a spori probabilitatea îndeplinirii de către ei a obligațiilor lor. În orice caz, cred că aceasta e singura ocazie în care Prichard se referă la intuițiile idependente ale corectitudinii și binelui, el nedezvoltând nicăieri vreo doctrină a independenței intuite a corectitudinii și binelui. Prin urmare, ne simțim îndreptățiți să conchidem că în timp ce Moore derivă cauzal corectitudinea din binele intuit, Prichard nu procedează astfel. De fapt, Prichard face asertiunea radicală (trăznită?) că scopul său e de a separa corectitudinea morală de bine. Desigur, s-ar putea argumenta că dacă e corectă asertiunea lui Prichard cum că noi aprehendăm direct corectitudinea morală (sub forma obligațiilor) și binele moral (sub forma virtuților), atunci fapta trăznită de care vorbeam e deja comisă, corectitudinea e separată de bine. Dar deoarece

nici măcar Prichard nu argumentează în această direcție, noi nu trebuie s-o luăm de bună.[10]

Totuși, exită riscul de a merge prea departe în separarea lui Prichard de Moore. S-ar putea ca atât Prichard cât și Moore să fie realiști morali de tip cognitivist. Prin aceasta eu înțeleg următoarele. Să presupunem că faimoasele motto-uri ale lor: „Orice lucru este ceea ce este și nu e altceva“ și „Obligațiile sunt *sui generis*“ au în comun opiniile că ceea ce e cunoscut – fie că e vorba de ceea ce e bun sau de ceea ce e corect – sunt (1) entități distincte și (2) sunt ceea ce sunt independent de faptul că sunt cunoscute. Dacă am putea aplica principiul epistemologic al lui Prichard „a cunoaște nu înseamnă a face“ la ceea ce Prichard înțelege prin cunoaștere morală, atunci această frază exprimă atât (1) cât și (2).

A demonstra că „a cunoaște nu înseamnă a face“ s-ar putea dovedi o sarcină mai dificilă decât separarea corectitudinii de bine! Cu toate acestea, „a cunoaște nu înseamnă a face“ va întemeia cu siguranță concluzia semnificativă că tot ceea ce trebuie să facem, în sens moral, nu e determinat de *nici* un act de cunoaștere și, prin urmare,

[10] Bernard Hodgson a făcut, într-o scrisoare, următorul comentari privitor la dorința lui Prichard de a separa corectul de bine, referindu-se la lucrarea lui Prichard „Duty and Interest“: „În cazul în care relația dintre corectitudinea morală și bine e înțeleasă ca una între datorie și interes, atunci din punct de vedere istoric candidatul clasic pentru o asemenea conexiune ar fi să găsim o anumită legătură între obligație și motivație, cum ar fi recunoașterea de către noi a obligației în măsura în care aceasta conduce la un interes privat sau, mai bine, comun. Dar atunci noi vom *infera* datoria noastră *cu condiția* ca ea să fie considerată a realiza *un anume obiect al dorinței personale sau publice*. L-am citit întotdeauna pe Prichard... ca pe unul care urmărește... să rupă o asemenea dependență aleatoare a datoriei de efect, ca pe unul ce insistă că noi aprehendăm în mod direct actele ca fiind „corecte prin propria lor natură“ *independent* de orice implicație asupra nevoilor *(wants)* sau motivațiilor noastre. Desigur, criticii vor fi... gata să îl acuze pe Prichard de unele lacune motivaționale în analiza sa a datoriei...“. Eseul cel mai semnificativ asupra poziției lui Prichard privitoare la această chestiune e cel al lui W.D. Falk, „«Ought» and Motivation“, în *Ought, Reasons and Morality* (1986) Ithaca: Cornell University Press.

nici de unul de intuire sau de aprehendare imediată. Această concluzie e importantă deoarece criticile adresate celor aflați în amintitul amalgam (i.e. cei numiți intuiționiști[11] de criticii lor) par adesea să presupună că o acțiune sau o stare de lucruri e *făcută* moralmente corectă (sau bună) de către un act mental numit intuiție.

Există, desigur, o alterntivă la concluzia greșită că „a intui înseamnă a face să fie corect“ *(intuiting is making right).* Aceasta constă în presupunerea că intuiția sau, așa cum spune Prichard, „aprehendarea nemijlocită“, este termenul adecvat pentru a desemna cunoașterea a ceva ce e moralmente corect sau moralmente greșit prin propria sa natură. Această alternativă e consistentă cu ceea ce numeam mai sus „realism cognitiv“: ceva este moralmente corect prin propria sa natură, cunoaștem acest lucru prin aprehendarea nemijlocită a faptului că astfel stau lucrurile, și tocmai aceasta e ceea ce se înțelege (mai sus) prin intuiționismul lui Prichard. E posibil, în acest punct, să-l interpretăm greșit pe Prichard în două moduri. Primul: Prichard poate fi interpretat, printr-o extindere a erorii cuprinse în „a cunoaște înseamnă a face“, ca susținând că un act particular, într-o ocazie particulară, e corect deoarece – ei bine, deoarece noi îl cunoaștem într-un anume fel. Al doilea: că el ar susține că entitatea care e aprehendată nemijlocit este o proprietate

[11] Unele caracterizări sunt mai bune. Strawson remarcă, fără menajamente dar precis, că experții nu au căzut de acord asupra a ceea ce e în ultimă instanță indefinibil, corectitudinea sau binele; dar cel puțin unul din aceste concepte este astfel. P.F. Strawson, „Ethical Intuitionism“, *Philosophy* (1949) vol. 24, 24. Warnock sugerează o altă alternativă. „Descrierea prezentată e aceea a unui tărâm al calităților morale, sui generis și indefinibile, plutind cu totul libere față de orice altceva, dar apărând pe neașteptate ici și colo, cu totul întâmplător și fără nici o rațiune, în simplă conjuncție cu unele trăsături mai obișnuite ale lumii“, G.J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (1967), 14, London: Macmillan, Vezi însă și contentările lui Walter Sinnot-Armstrong, *Eciclopedia of Ethics* (1992), vol. I, 628-630, editori: L. și C. Becker, New York: Garland. De asemenea David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (1989), 109 și urm., Cambridge: Cambridge University Press.

metafizică specială, observabilă doar de către intuiționiștii special înzestrați.[12] Dar asemenea interpretări eronate sunt evitabile.

Există și alte două interpretări greșite ale lui Prichard care ar putea fi menționate în mod convenabil în acest loc. Ele au a face cu două expresii utilizate de Prichard. El vorbește despre acte care sunt „corecte prin propria lor natură" și despre împrejurarea că putem deveni conștienți de acest fapt printr-o „aprehendare imediată". Prin aceste expresii el nu înțelege că actele „sunt întotdeauna corecte, indiferet de circumastanțe", nici că „noi știm acest lucru rapid, direct, fără să gândim". El înțelege mai degrabă următoarele.

Aprehendarea imediată a actelor corecte în sine. Să începem cu „aprehendarea imediată". Opusul cel mai clar al acesteia e „inferența mediată"; *aprehendarea imediată se opune inferenței mediate.* De pildă, se presupune că te-ai decis să ajuți o persoană fără vedere să treacă o stradă aglomerată. Argumentul lui Prichard e că filosofii non-prichardieni ar trebui să te întrebe: „De ce ajuți persoana fără vedere?". Ei trebuie să te întrebe astfel, deoarece teoria lor îți pretinde să dai un răspuns dincolo de natura actului însuși, răspuns care presupune o inferență prin mediere. După părerea lor, nu e suficient să spui „deoarece persoana nu poate vedea și are nevoie de ajutor". În lumina respectivei teorii morale, se presupune că tu ar trebui să răspunzi spunând că actul e obligatoriu pentru că el te va face, sau îi va face pe alții, să se simtă mai fericiți sau va crea mai multe consecințe bune sau că motivul tău este bun. Oricare ar fi aceste alternative de răspuns, mai pot fi și altele, ceea ce se așteaptă de la tine e să dai un răspuns invocând ceva ce îți oferă un termen mijlocitor care-ți permite să inferezi că tu ești obligat moralmente să ajutați persoana fără vedere. Prichard vrea să spună că dacă tu nu înțelegi de ce ar trebui să oferi un temei extern actului însuși, atunci înseamnă că ai înțeles ceea ce înțelege Prichard prin aprehendarea imediată a corectitudinii actului însuși. Nu e vorba, cum ar putea spune criticii săi, că *aprehendarea imediată* e iratio-

[12] *Moral Obligation* 7, 8, 9, 19, 54, 88, 114, 128, 169.

nală sau că tu acționezi fără un temei moral. A ajuta o persoană fără vedere e în sine un temei moral. El nu necesită o teorie morală mijlocitoare care să ofere un temei. Dar atunci care e obiectul cunoașterii morale?

Genuri de acțiuni. Dacă, în căutarea unui obiect al aprehendării imediate, îl citim atent pe Prichard, vom vedea că expresia sa favorită e că anumite *genuri* de acțiuni sunt aprehendate în mod imediat sau direct ca moralmente corecte sau greșite, ori ca obligatorii. Pentru a obține un spor de claritate, Cook Wilson l-a sfătuit insistent pe Prichard să găsească un limbaj obișnuit, cotidian, netehnic, care să exprime cât mai exact posibil ceea ce vrea el să spună și apoi să continue să-l folosească pe acesta mai degrabă decât să-l înlocuiască cu alte variante. Prichard a acceptat sfatul, iar frecvența și varietatea aparițiilor expresiei „genuri" de acțiuni arată că el spunea ceea ce gândea. Așadar, propun să-l interpretăm pe Prichard în sensul că, accentuând pe „genuri", el respinge ideea că noi aprehendăm nemijlocit acțiuni particulare sau individuale atunci când facem ceva moralmente corect. Mai mult, el definește regulile morale ca generalizări ale datoriilor morale și susține că regulile morale sunt niște *aide-memorie* cu privire la genurile de acțiuni care constituie obligațiile noastre. Astfel, Prichard nu pare a fi, într-un mod indiscutabil, nici un intuiționist de tip acțional, nici unul de tip normativ *(act or rule intuitionist),* altfel spus, nici un susținător al intuirii unor acte particulare, nici un susținător al intuirii unor reguli morale.

Dar nu e oare posibil să identificăm obiectele intuiției morale într-un mod mai puțin vag decât ca „genuri de acțiuni"? Cred că e posibil, deoarece celălalt referent uzual al aprehendării nemijlocite e constituit de „obligațiile moralității obișnuite, nereflectate".[13] Într-adevăr, Prichard e extrem de consecvent în această privință, susținând acest punct de vedere în mod continuu din 1912 până în 1937. Prin urmare, teza de bază privitoare la sensul intuiționismului prichardian este că noi aprehendăm nemijlocit, în mod separat, car-

---

[13] *Moral Obligation*, 4, 5, 13, 18, 54, 88, 114, 206, 14, 237.

acterul obligatoriu al obligațiilor „moralității obișnuite, nereflectate".[14] Acesta e, în mare, răspunsul. Ar putea fi însă el rafinat pentru a fi înțeles mai ușor?

Obligațiile moralității comune. Putem începe prin a ne întreba ce înțelege Prichard prin „nereflectat". Presupun că un critic lipsit de principialitate ar putea utiliza acest cuvânt pentru a susține că aprehendarea imediată a lui Prichard constă realmente din intuiții arbitrare, iraționale! Totuși, pare mai plauzibil să presupunem că „obișnuit" modifică și sensul lui „nereflectat", astfel încât Prichard ar apela mai degrabă la aceea ce alți filosofi numesc „moralitatea comună" *(common morality)*.[15] Altfel spus, atunci când un agent moral, care nu afișează o filosofie morală, acționează în virtutea unei obligații morale (e.g. returnând un gest de amabilitate), el poate face acest lucru în mod nereflectat, fără a-și articula temeiul său moral sau chiar fără a se gândi la el. Cealaltă idee, implicită aici, e una asociată cu obligațiile morale. Ceea ce poate fi de maxi-

---

14 Iată un rezumat semnificativ al acestui punct de vedere: „Căci oricând gândim în viața obișnuită o anume acțiune particulară ca datorie, noi nu o gândim pur și simplu ca moralmente corectă, ci totodată gândim corectitudinea ei ca fiind constituită din posedarea unei anumite caracteristici precise... Căci noi gândim acțiunea ca o acțiune particulară *de un anume gen* (sublinierile lui Prichard), natura căruia e indicată de cuvintele generale conținute în expresia prin care ne referim la acțiune, e.g. *«îndeplinirea promisiunii* pe care am făcut-o lui x ieri» sau *«îngrijirea propriilor părinți»*. Iar noi nu gândim *în mod orbește* caracterul corect al acțiunii, i.e. independent de caracterul special pe care considerăm că-l posedă actul; mai degrabă noi gândim acțiunea ca fiind corectă în virtutea posedării unei caracteristici particulare de genul indicat de expresia prin care ne referim la ea. Astfel, considerăm ca datorie ținerea de către noi a promisiunii către x, noi gândim acțiunea aceasta ca exprimând o datorie prin aceea că ea constă în ținerea promisiunii" *(Moral Obligation,* 214).

15 Henry Sigdwick utilizează denumirile „moralitate comună" sau „moralitatea simțului comun". Filosofii utilitariști iau foarte în serios moralitatea comună și se arată interesați mai ales atunci când moralitatea comună intră în contradicție cu utilitarismul. Vezi H. Sigdwick, *The Methods of Ethics,* indexul pentru cei doi termeni; G.E. Moore, *Principia Ethica,* 155sq: R.M. Hare, *Moral Thinking* (1918), partea 1, cap. 2 și 3.

mă importanță în legătură cu obligațiile morale e că noi ne considerăm îndrituiți să le așteptăm din partea altora și, prin urmare, presupunem că alții le cunosc și le pot îndeplini. În acest sens important, cunoașterea morală e democratică mai degrabă decât meritocratică: cunoașterea morală nu e o chestiune legată de posedarea unei diplome universitare. Exemple de obligații ale moralității comune sunt: a spune adevărul, a onora promisiunile, a returna ceea ce ai împrumutat, a-ți plăti datoriile, a compensa răul făcut, a-i ajuta pe cei aflați la ananghie, a nu face rău altora sau a nu-i nedreptăți, a fi onest.

Dar în ce sens e, oare, auto-evident adevărat că acestea sunt obligații morale? În lucrarea *Moral Obligation* Prichard spune următoarele: „Sentimentul obligației *(the sense of obligation)* de a face o acțiune de un gen particular, sau al corectitudinii acestei acțiuni, este absolut nederivat și imediat...(7)... Sentimentul că trebuie să facem anumite lucruri apare în conștiința noastră nereflectată, fiind o activitate a gândirii morale ocazionată de variatele situați în care ne găsim... (Dar) să presupunem că ajungem, într-adevăr, să ne îndoim că trebuie, de exemplu, să ne plătim datoriile, și aceasta grație unei îndoieli autentice cu privire la faptul că anterioara noastră convingere cum că noi trebuie să facem acest lucru e adevărată... Singurul remediu stă în a ne pune efectiv într-o situație care generează acea obligație sau – dacă imaginația ne e suficient de puternică – în a ne imagina în acea situație și apoi a lăsa capacitățile noastre morale de gândire să-și facă treaba“ (16-17).

Aceasta e o afirmație cu totul remarcabilă, fundamentală și greu de interpretat. Ea pare comprehensibilă dintr-un punct de vedere, să-l numim punctul de vedere al „datoriei dure“ *(hard duty).* Imaginați-vă că vă aflați împreună cu un bun prieten într-o excursie în străinătate și că prietenul moare într-un accident. Deoarece a face ceea ce știți că trebuie să faceți va fi dureros pentru dumneavoastră, vă veți întreba, poate, dacă aveți într-adevăr datoria de a-i anunța pe părinții prietenului sau pe soția ori pe copiii săi. Deoarece v-ar fi

atât de greu să le telefonați direct, veți aprecia că anunțul poate fi făcut prin intermediul unor oficiali guvernamentali, dar apoi vă dați seama că apropiații pietenului dumneavoastră știu că ați fost împreună. Oricât de neplăcut ar fi, „vă puneți la treabă capacitățile morale". Cântărind lucrurile, decideți că deși va fi foarte neplăcut să-i contactați direct și repede, trebui să faceți asta: e obligația dumneavoastră să o faceți. Dar chiar dacă este plauzibilă cu privire la datoriile dure, este oare abordarea lui Prichard inteligibilă atunci când privește datoriile mai ușoare ale moralității obișnuite? Sau trebuie să apelăm la ceva extern genului de acțiune avut în vedere pentru a da seama de sensul ei moral?

N-ar fi exclus să se poată argumenta că obligațiile moralității obișnuite au o structură, o structură care trebuie învățată. Căci o acțiune care e fizic și observațional aceeași, cum ar fi trecerea banilor de la o persoană la alta, poate să reprezinte un împrumut, sau un cadou, sau o mită. Să luăm în considerare diferențele dintre un împrumut și un cadou pe care trebuie să le învețe un copil: unul trebuie înapoiat, celălalt nu. Ajungem să înțelegem că am făcut un împrumut și nu un cadou dacă circumstanțele sunt de așa natură încât articolul respectiv ar trebui înapoiat, și anume înapoiat în aproximativ aceeași stare, și nici una din aceste condiții nu se aplică în cazul cadoului etc. Câțiva ani mai târziu, cu ocazia mutării cărților din biblioteca personală într-o altă locuință, veți găsi o carte care poartă semnătura unui prieten, vă veți reaminti că v-a împrumutat-o și veți considera, în consecință, că aveți obligația de a i-o returna chiar dacă, aparent, el a uitat de ea. Veți fi poate tentat s-o puneți la loc și s-o păstrați deoarece ea *este* o carte interesantă care nu mai poate fi procurată acum. Și chiar s-ar putea să o puneți la loc, printre celelalte cărți. Dar veți fi conștient de faptul că acționați greșit. Prin urmare, ceea ce poate că a vrut să spună Prichard, concentrându-și atența pe genurile de acțiuni ale moralității obișnuite, este că noi putem discerne prin intermediul gândirii caracterul obligatoiu al obligațiilor obișnuite. Cartea trebuie returnată pentru că ea

a fost împrumutată. Se studiază natura actului, se determină dacă el aparține sau nu genului celor obligatorii și, în consecință, dacă este el însuși obligatoriu.

S-ar putea obiecta la o asemenea sugestie de a învăța o structură, spunându-se că ea ar arăta că obligațiile morale sunt dobândite în mod behaviorist, că datoriile morale sunt doar niște efecte sociale vârâte în noi și cultivate acolo de dascăli și de predicatori, de mame și de mătuși, de palme trase acolo unde trebuie și de discursuri. Dar felul în care se învață o datorie și felul în care se ajunge la a ști că ea e o datorie sunt fapte logic independente. Abordarea cauzal-socială e indiscutabil adevărată cu privire la învățarea unei datorii morale. Mai mult, ea poate explica „nereflectatul" din „moralitatea obișnuită, nereflectată". Căci în domeniul moralei e uneori crucial să acționăm conform datoriei „fără a reflecta", de pildă pentru salvarea unei vieți. A face ceea ce trebuie, nu înseamnă necesarmente să-ți pui mâna pe inimă și să articulezi corect temeiul moral pe care îl ai. Toate acestea pot fi acceptate, dar eu aș insista mai departe pe faptul că, totuși, eu pot deveni conștient de o datorie reflectând asupra naturii sale. Un ajutor în identificarea acesteia, cum a menționat adesea Prichard, e furnizat de opoziția dintre datoria standard și dorința personală. Cu cât mă gândesc mai mult la carte, cu atât îmi aduc aminte mai multe lucruri bune despre ea, cât de greu va fi azi să-mi procur un alt exemplar, cât de iertător și de generos este prietenul meu etc. Dar eu știu totodată că dacă am împrumutat-o, trebuie s-o dau înapoi, indiferent de ceea ce fac efectiv până la urmă.

În măsura în care această abordare a moralității comune, cum ar putea fi ea numită, se potrivește cu citatul de mai sus din Prichard și, într-un sens mai general, captează ceea ce vrea să spună Prichard în filosofia sa a moralei, rezultă că el se expune în mod nejustificat unei critici mult prea facile. Mă refer mai ales la predilecția sa pentru expresii neobișnuite, tehnice, cum ar fi „sui generis", „gândire morală" și „capacități morale". Acestea favorează în rândul criti-

cilor afirmații conform cărora moralitatea, cunoașterea morală și obligațiile morale presupun anumite calități speciale, esoterice, care ar putea fi cunscute numai de acele persoane care sunt dotate cu facultăți necunoscute sociologilor sau neuro-chirugilor. Totuși, ceva just și important e conținut în aceste critici și acest ceva necesită un răspuns. Conținutul moralității obișnuite diferă de acela asociat unui laborator de geologie sau unui calculator de birou, după cum diferă între ele și metodele de înțelegere specifice moralității în raport cu cele specifice studiului pământului și, respectiv, calculului. Dar mă îndoiesc că ajutăm în vreun fel înțelegerea conținutului moral dacă presupunem că există ceva esoteric care poate fi cunoscut numai cu ajutorul unei facultăți nelocalizabile. Cu siguranță e straniu să asociem aceste critici cu înțelegerea democratică a moralității obișnuite. Poate că ceea ce trebuie spus e că genuri diferite de obiecte necesită, și ajung să folosească, genuri diferite de înțelegere, și că Prichard urmărește să identifice acel gen care e propriu moralității.

Termenul care pare cel mai dificil de înțeles, chiar fără a cădea în mâna criticilor săi, și care pare a fi cel mai neospitalier cu abordarea de tipul moralității comune pe care am propus-o, este „gândire morală“ *(moral thinking)*, atunci când este folosit într-un marcat contrast cu „gândire în genere“ *(general thinking)*. Pasajul în care Prichard face această distincție e prea lung pentru a putea fi citat aici. Dați-mi voie să-i redau esența conținutului.

Prichard începe prin a justifica afirmația că „Sentimentul obligației de a face o acțiune, sau al corectitudinii ei, este absolut nederivat sau imediat“ *(Moral Obligation*, 7-8). El avertizează apoi că „două elemente preliminare ar putea fi necesare“. Unul e acela că noi am putea fi nevoiți să cercetăm în plus consecințele actului nostru; al doilea, că ar trebui să examinăm mai atent relația pe care o avem cu orice agent legat în vreun fel de actul nostru. Primul element e important din două motive. El arată, într-o primă instanță, că Prichard nu e vinovat de excluderea consecințelor din sfera

interesului moral aşa cum au utilitariştii obiceiul să-i acuze pe intuiţionişti.[16] El oferă un răspuns la argumentul pe care pare să-l utilizeze Platon pentru a arăta inadecvarea moralităţii obişnuite, acel argument care spune că noi toţi ştim că nu e moralmente corect să dăm înapoi proprietarului o armă mortală dacă proprietarul e, în prezent, nebun. Utilizând acest exemplu pentru a ataca moralitatea comună, Platon juxtapune, de fapt, două obligaţii obişnuite, sugerând că ele sunt inconsistente şi că moralitatea comună necesită o teorie morală pentru a rezolva incosistenţa. Pe de altă parte, Prichard argumentează în favoarea unei idei mai simple: urmăreşte atent consecinţele primei datorii pentru a vedea că ea e depăşită de a doua. Al doilea avertisment, privitor la relaţia cu un alt agent, ne permite să observăm, de pildă, că gestul înmânării a ceva unei alte persoane poate să nu semnifice un cadou, oferirea căruia nu e obligatorie, ci rambursarea unei datorii, care e obligatorie datorită relaţiei anterioare pe care un agent o are cu celălalt. Odată ce avem în vedere aceste avertismente, spune Prichard, aprehendarea noastră a unei datorii e tot atât de imediată precum este aprehendarea unui adevăr geometric. În plus, Prichard numeşte aprehendarea unei datorii „gândire morală“ şi o opune „gândirii în genere“. Ei bine, putem întrezări aici destul loc pentru zburdălnicii critice.

„Domnule dragă, va spune criticul, spune-ne mai mult despre această gândire morală, despre felul în care aprehendarea de care este ea capabilă e identică cu aprehendarea matematică, despre ce anume este gândirea „în genere“ care e în acelaşi timp ne-morală, despre cum poate fi legat în mod plauzibil acest proces cognitiv fantezist de procesele cognitive ale omului de pe stradă, ale acelui om care „ajută persoana oarbă să treacă strada?“ Acestui critic nu-i putem răspunde satisfăcător aici şi, probabil, nici nu i se poate răspunde în genere. Chiar şi tentativa de a-i răspunde ar presupune

[16] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1987), 20, 96-98; G.E. Moore, *Principia Ethica*, 106“ ...concepţia strict intuiţionistă după care anumite moduri de acţiune sunt corecte şi alte incorecte, indiferent de care le-ar putea fi rezultatele“.

să intrăm în problema realismului cognitiv cu privire la cunoașterea matematică pe care Prichard pare că îl susține. Prin urmare, dați-mi voie să fac doar două sugestii. Prima: referindu-se la gândirea în genere, Prichard pare să înțeleagă prin aceasta, în parte cel puțin, opiniile cu privire la fapte empirice, după cum rezultă cel mai clar din eseul său „Duty and Ignorance of Fact". A doua: ceea ce el subliniează ca fiind comun moralului și matematicului trebuie să fie reținut cu grijă: „Ambele aprehendări sunt imediate în sensul că în cazul amândurora pătrunderea în natura subiectului ne conduce direct la recunoașterea posedării de către el a predicatului". (8). În raport cu analiza morală, această pătrundere intuitivă *(insight)* nu e ostilă interpretării mele. Dimpotrivă, ea înseamnă a spune că odată ce apreciez că înmânarea unor bani este returnarea unui împrumut, eu apreciez direct că această returnare e o datorie prin propria sa natură. Eu înțeleg *(I see)* că faptul de a fi un împrumut instituie returnarea sa ca o datorie.

Dar de ce riscă el o metafizică cețoasă numind această activitate „morală", prin opoziție la orice alt gen de gândire? Pentru că Prichard vrea să ne facă să realizăm că există o diferență între opiniile factuale și cunoașterea morală. Așa cum am văzut deja, pentru ca ceva să fie un împrumut și nu un dar (sau o mită), trebuie să fie întrunite anumite fapte. S-ar putea să spuneți „Știu că ai fost șomer de multă vreme și că ai cheltuieli familiale, te voi împrumuta cu banii de care ai nevoie, bani pe care mi-i vei înapoia când vei câștiga etc." Presupunem că unele din aceste enunțuri sunt adevărate, că ele sunt formulate și înțelese. Când așa stau lucrurile, eu știu că am un împrumut (subiectul) și știu de asemenea că am o obligație (predicatul). Am putea spune că gândirea morală a acel tip de gândire care e potrivită pentru un anume obiect, anume relațiile cu altul privite din punct de vedere moral.

Dar ne spune oare intuiția – înțeleasă acum ca o conștientizare imediată a datoriilor moralității comune – ce anume să facem în sens moral? Întrebarea e prea complexă pentru a o aborda aici. Dar

câteva distincţii pot fi făcute. Poţi şti că ai o datorie atunci când e prezentă o obligaţie a moralitţii comune. Dar trebuie implică poate. Aşa cum subliniează Prichard în articolul „Duty and Ignorance of Fact", faptul că ai o datorie depinde de împrejurarea că eşti conştient de anumite fapte. Atunci când te afli în situaţia corespunzătoare, tu ai datoria de a stabili nevinovăţia unui acuzat, dar numai dacă ştii că e acuzat, etc. De asemenea, s-ar putea să nu ştii ce să faci în sens moral dacă obligaţiile dure se află în conflict. Sartre utilizează acest gen de caz,[17] opunând datoria unui om de a avea grijă de mama sa neajutorată datoriei sale de a se înrola pentru a lupta contra naziştilor, sugerând în mod ilicit că moralitatea e iraţională şi că obligaţiile ei sunt ireale. Argumentul său poate fi chiar imoral căci forţa sa persuasivă deprinde de realitatea datoriilor opuse! Să presupunem, în loc, că problema era dacă să cumpărăm un pachet de *Gaulois* sau un lichior oarecare; şi ce ar fi fost cu asta? Sartre greşeşte, cu excepţia unui element particular: atunci când datoriile morale dure sunt în conflict, s-ar putea să nu ştii ce ai făcut. Pe lângă aceasta, tu poţi şti în sens moral ce trebuie să faci, anume să alini depresia mentală a unui prieten, dar nu ştii în sens instrumental ce îi va alina depresia, deci tu nu ştii în sens non-moral ceea ce trebuie să faci.

Care este obiectul intuiţiei morale la Prichard? Dată fiind schiţa de răspuns oferită până acum, întrebarea crucială pare a fi: „Care e *obiectul* intuiţiilor morale ale lui Pichard?". În mod curios, această întrebare nu e formulată de critici. Raţiunea acestei neglijenţe pare a fi prezenţa unor asumpţii care o fac superfluă. O asumpţie e aceea că Pichard susţine că noi ştim ce este moralmente corect „deoarece noi pur şi simplu intuim acest lucru". O altă asumpţie se referă la unele distincţii care par să se origineze la Sidgwick, anume între intuiţii perceptuale, dogmatice şi filosofice. *(The Methods of Ethics*, 102). Distincţii similare sunt făcute între

[17] J.P. Sartre, *Existentialism is a Humanism* (1945), 35-37, tradus de P. Mairet, London: Methuen, 1984.

intuiționismul acțional sau cel normativ, respectiv deontologismul acțional și cel normativ. Ceea ce pare a fi unanim recunoscut e că, în cadrul intuiționismului perceptual sau acțional, ceea ce sesizăm noi e că o acțiune singulară e cunoscută ca fiind moralmente corectă, în anumite circumstanțe; pe când în cadrul intuiționismului normativ noi intuim corectitudinea unei reguli morale. Prin urmare, a doua asumpție e aceea că Prichard e un intuiționist acțional-singular *(a particular act intuitionist).* Dacă nu se dau explicații suplimentare, e desigur dificil de distins între „noi pur și simplu intuim acest lucru" și „intuiționism acțional-singular" *(particular act intuitionism).* În primul caz, noi părem să avem un sentiment *(feeling)* de certitudine, iar în al doilea părem să simțim ceva cu privire la actul singular *(particular)* (făcut unic de circumstanțele sale?) care cauzează clicul mental pe care-l numim „intuiție". Ceea ce este de asemenea curios e că oponenții lui Prichard îi pun în spate prima interpretare, în timp ce aceia mai prietenoși dintre ei[18] îl consideră un intuiționist acțional-singular; dar nici unii, prieteni ori dușmani, nu oferă o evidență explicită în sprijinul propriilor susțineri.

Privitor la întrebarea: care e obiectul intuiționismului moral al lui Prichard?, interpretare mea are două laturi. În primul rând, am încercat să aplic principiile epistemologice pe care le expune Prichard în lucrările sale non-morale la interpretarea intuiției morale așa cum o concepe el. Dacă facem acest lucru, atunci cunoașterea morală e cunoașterea unei realități independente sau ea nu e pur și simplu cunoaștere. Prin urmare, cunoașterea morală intuitivă nu numai că are un obiect (și nu este „doar" intuită sau un simplu act mental), ci, mai mult, obiectul ei e ceva real, ceva ce există independent de conștiință. În al doilea rând, am arătat că Prichard indică de regulă obiectul intuiției morale: pe de o parte,

---

[18] W. Sinnott-Armstrong se referă la lucrarea lui Pichard *Moral Obligation* ca la „argumentarea clasică în favoarea intuițiilor a ceea ce e corect într-un caz particular", *op.cit.* 630. În același volum al lucrării *The Encyclopedia of Ethics,* vezi A. Donegan, 537. De asemenea D.O. Brink *op.cit.,* 107, nota 10: „Pichard ar putea fi singurul intuiționist perceptual".

acesta e format din actele corecte în sine şi, pe de altă parte, el e constituit din datoriile puse în evidenţă de moralitatea comună.

Ca să fim cinstiţi atât cu prietenii cât şi cu duşmanii, trebuie să recunosc că nu ştiu vreun loc în care Prichard să se raporteze direct la problema obiectului intuiţiei morale. Totuşi, pasajul următor ar putea reprezenta o bună aproximare a unei asemenea referiri: „Sentimentul obligaţiei de a face o acţiune de un gen particular sau sentimentul corectitudinii acesteia, e absolut nederivat sau imediat. Caracterul corect al unei acţiuni constă în aceea că ea reprezintă originea a ceva de un anume gen A, într-o situaţie de un anume gen, situaţie ce constă dintr-o anumită relaţie B a agentului cu alţii sau cu propria sa natură (7)... Sau, pentru a formula chestiunea în mod general, dacă ne îndoim de faptul că există realmente o obligaţie de a origina A într-o situaţie B"... (e.g. să returnez cartea împrumută mie de prientenul meu)... „remediul nu constă în vreun proces de gândire în genere, ci în a te confrunta direct cu o instanţă particulară a situaţiei B, şi apoi în a aprecia direct obligaţia de a origina A în acea situaţie."(17)

După câte s-ar putea presupune, duşmanul îl interpretează pe Prichard ca susţinând că „pur şi simplu intuieşti" faptul că trebuie să returnezi cartea, în timpul ce prietenul crede că există ceva în situaţia acţională particulară care îţi permite să ştii ce ai de făcut. Or, dacă întrebarea presupune că răspunsul trebuie să fie: ori intuiţionism acţional-singular ori intuiţionism normativ, atunci eu nu cred că Prichard a luat în seamă o asemenea întrebare. El pare să considere mai degrabă că eu ar trebui să iau în considerare structura a ceea ce am făcut (genul de act pe care l-am făcut în mod deliberat) în actul de împrumutare a cărţii şi atunci îmi voi cunoaşte datoria, cu excepţia situaţiei în care nu pot returna cartea sau sunt confruntat cu o datorie mai imperioasă. Voi reveni în continuare la dificultăţile cu care am început.

Confruntarea dificultăţilor. Probabil că tentativa mea de a răspunde la întrebarea „Ce este intuiţionismul lui Prichard?" va

ajuta la depășirea unor dintre dificultăți. Bănuiesc că eticheta „Intuiționist de tip Oxford" se va ține în continuare de Prichard. De când Sidgwick a recurs la adevărul intuitiv atât în cazul principiului utilitarist cât și în cazul egosimului rațional, nici unul nefiind, în opinia lui Prichard, intuitiv adevărat în problema obligației morale, putem înțelege de ce Prichard a evitat să utilizeze cuvântul „intuiție". Dar dacă ai un renume e foarte probabil că va trebui să-i suporți consecințele. Mai mult, deoarece Prichard utilizează mult din vocabularul intuționiștilor – „auto-evident", „adevărat – în sine", cunoscut „în mod nemijlocit și direct" – și dat fiind că el oferă suport unei versiuni de realism cognitiv, ar fi fost mai bine ca el să accepte acest nume și să explice ce înțelege prin el. Dacă intuiție e utilizat ca verb cognitiv, mai degrabă decât ca „aprehendare imediată", etc., atunci poate fi pusă în lumină ambiguitatea clarificată prin distincția dintre intuiție ca aprehendare imediată și pluralismul moral. Desigur, dacă se refuză acest lucru și se insită în a-l urma pe Rawls, care înțelege prin intuiționism ceva ce ar putea fi numit mai precis pluralism moral, atunci nimic din ceea ce e specific lui Prichard – i.e. că noi cunoaștem într-un mod non-inferențial caracterul moralmente obligatoriu al obligațiilor obișnuite și că aceste obligații formează o pluralitate ireductibilă de genuri de acte – nu va fi luat în considerare. Nu e nici o îndoială că Prichard e un critic pătrunzător și agresiv, ceea ce poate fi unul din motivele pentru care criticii săi se simt îndreptățiți să-l execute. Dar atunci când atât de multe din ceea ce spune el e nimic altceva decât critică negativă a altora (se poate uita că răspunsul afirmativ la întrebarea „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" include întreaga filosofie morală de la Socrate la G. E. Moore!), a te apuca să cercetezi doctrina sa pozitivă poate fi o provocare. Una peste alta, înclinația criticilor de a pune laolaltă toți intuiționiștii morali nu e un lucru rău dacă acest fapt ne forțează pe unii dintre noi să evidențiem și diferențele dintre ei.

Criticie adresate intuiționismului care cântăresc cel mai mult în opinia autorilor lor par a fi două. Prima e aceea că el înțelege intu-

ițiile morale ca prejudecăți neanalizate, ca verbe „piedică“ *(„stop“ verbs)*, care pun capăt dezbaterii raționale, ca verbe „zăvor“ *(„shut up“ verbs)*, care insistă pe faptul că nimic nu mai e de spus sau de auzit. A doua e aceea că el presupune anumite calități morale unice care subzită cumva ca și calitățile empirice, dar sunt accesibile numai unui simț moral, non-empiric. Prichard și-ar fi putut pregăti propria apărare în fața acestor critici dacă ar fi arătat cum se aplică (sau cum nu se aplică) la moralitate principiile epistemologice din lucrările sale non-morale. Dar o asemenea cercetare presupune acel gen amănunțit de explorare care trebuie omis dintr-o schiță de răspuns.

RELATIVISMUL MORAL

Rom Harré
Michael Krausz

Ce este relativismul moral? Există multe concepţii locale diferite care încearcă să dea seama de ce este moralmente bun; şi există multe sisteme diferite de legi care conţin tacit cel puţin unele din aceste concepţii. „Triburile" diferă între ele după felul în care tratează probleme cum sunt acceptabilitatea morală a pedepsei corporale, avortul fetuşilor, evitarea taxei pe venit etc. Unele dintre aceste diferenţe reapar în număr mare în sistemele juridice ale unui trib sau ale altuia. Relativiştii morali consideră că multe din aceste diferenţe sunt irezolvabile în termeni morali. Ei cred că nu există standarde morale universale cărora să trebuiască să le subordonăm toate moralele şi toate sistemele juridice tribale. Absolutiştii morali susţin că există unele principii morale universale, care sunt în mod obligatoriu independente de dorinţele fiinţelor umane şi care trebuie să constituie fundamentul tuturor sistemelor normative ce pretind a se numi morale. Înainte de a examina aceste poziţii, trebuie să găsim o cale de a distinge edictele morale (*moral edicts*) de simplele maxime prudenţiale (*prudential maxims*) şi de regulile bazate pe experienţă (*rules of thumb*). În acest scop ne vom întoarce la filosofia morală a lui Kant.

Cum am putea distinge chestiunile morale de maximele practice.

Imperativul categoric în calitate de criteriu al „moralului". Filosofia morală a lui Kant e întemeiată pe distincţia dintre imperativele ipotetice şi cele categorice. Imperativele ipotetice sunt reguli pentru asigurarea atingerii scopurilor dorite, iar temeiurile pe care le avem pentru a ne supune lor reflectă temeiurile pe care le putem avea pentru a vrea (*want*) să realizăm chiar aceste scopuri. De exemplu, enunţul: „Dacă vrei (*want*) să obţii o diplomă bună, atun-

ci trebuie (*must*) să studiezi din greu" este un asemenea imperativ. A doua clauză a sa exprimă o condiție pentru realizarea a ceea ce e descris ca dezirabil în prima clauză. Pe de altă parte, imperativele categorice trebuie să fie cu totul independente de orice înclinație (*want*), dorință (*desire*) sau poftă (*wish*) ale fiecărui actor social și ale tuturor. Un imperativ categoric va avea forma: „Ca ființă umană, trebuie să-ți faci datoria" indiferent de înclinațiile pe care le ai sau nu le ai, ori de avantajele și dezavantajele practice.

Dacă vrem să luăm în considerare argumentele pro și contra relativismului moral, va trebui să găsim o cale de a pune în evidență acele sisteme de reguli și de maxime care sunt considerate a constitui o morală. Probabil putem utiliza în acest scop imperativul categoric kantian în diferitele sale variante. Orice procedură prin care putem pune în evidență principii morale în genere, trebuie să fie suficient de generală pentru a acoperi o varietate de scheme morale. Kant își derivă imperativul categoric din chiar natura judecăților morale. Prin urmare, deoarece toate versiunile imperativului categoric sunt derivate din și exprimă condițiile necesare pe care trebuie să le întrunească o judecată pentru a fi o judecată morală, ele sunt prin excelență adecvate pentru a servi drept criterii de a distinge veritabilele principii morale de maximele practice și de indicațiile prudențiale, toate acestea din urmă fiind exprimate în mod ipotetic, relativ la un scop dorit.

În rezumat, versiunile lui Kant ale imperativului categoric ne apar sub forma a două principii centrale.

1. Principiul universalității cere ca o judecată morală să fie aplicabilă tuturor, inclusiv celui care o face.
2. Principiul scopurilor cere ca fiecare să fie tratat ca un scop în sine, niciodată doar ca un mijloc în vederea unui scop.

Luate drept criterii, cele două principii ar putea fi utilizate pentru a pune în evidență acele sisteme de evaluare a acțiunilor, gândurilor, regulilor ș.a.m.d. care pot fi considerate drept sisteme

morale. Asemenea sisteme trebuie să fie aplicabile în mod egal la toate ființele umane și, atunci când sunt aplicate, ele cer tratarea tuturor persoanelor ca scopuri în sine, niciodată doar ca mijloace.

O supoziție universalistă în criteriul kantian. Versiunile kantiene ale imperativului categoric, luate în calitatea lor de criterii a ceea ce am putea considera drept sistem moral, nu sunt lipsite de conținut. La o reflecție atentă, conținutul moral al acestor criterii iese la lumină în semnificația afirmației că ființele umane trebuie tratate ca scopuri-în-sine. Orice comportament care tinde să distrugă sau să minimalizeze persoana e contrar principiului că nici o ființă umană nu trebuie tratată, niciodată, doar ca mijloc în vederea unui scop, ci întotdeauna ca scop. Pledoaria unora pentru utilizarea țesutului de fetus în cercetări asupra parkinsonismului ar trebui să se bazeze pe o demonstrație a faptului că fetusul nu e o persoană și a valorii acestor cercetări pentru ființele care sunt indiscutabil persoane, cu toate că se acceptă fără doar și poate că entitatea sacrificată e de tip uman. Numai persoana e protejată moral. Persoanele pot fi utilizate ca mijloace numai până la punctul la care ele ar pierde sau și-ar pune în pericol caracterul de persoană. Nu am spus deocamdată care ar putea fi acel punct. Toate acestea par a presupune faptul că universul de ființe la care se aplică în genere orice sistem moral trebuie să fie dat de la bun început ca un univers de persoane. Problemele inter-tribale vor reprezenta un subiect de interes numai dacă un grup sau altul de ființe umane conțin sau nu persoane.

Dacă vom considera drept morale numai acele sisteme de norme care satisfac criteriile kantiene, atunci fiecare dintre ele și toate laolaltă trebuie să asigure protecția morală a persoanelor. Clasa sistemelor normative alternative care ar putea fi invocate ca dovezi în sprijinul relativismului moral trebuie să fie sisteme morale (*moralities*) și astfel trebuie să presupună cel puțin un principiu universal, acela că persoanele sunt protejate din punct de vedere moral. Avem aici primul semn al unui paradox în tentativa de a formula relativismul moral.

Alte supoziții universaliste de care depinde relativismul moral. Conform relativismului moral, ceea ce contează drept persoană moralmente bună sau rea, drept acțiune virtuoasă sau vicioasă, drept caracter bun sau rău, este relativ la cultura particulară în care e făcută acea distincție. Faptul că există distincții ce pot fi făcute între oameni, între acțiuni și între caractere e un fapt universal presupus de toate relativismele morale. Totuși, pentru scopurile acestui capitol, vom presupune că ceea se află în joc e modalitatea în care sunt făcute aceste distincții mai degrabă decât viabilitatea lor. Astfel, întrebarea dacă virtuțile nu ar putea fi vicii pe celălalt mal al râului presupune tacit că pe ambele maluri triburile fac distincția între conduita bună și cea rea, între caracterele virtuoase și cele vicioase etc. În timp ce se concede că moralele există peste tot, relativistul moral argumentează că nu există standarde universale ale moralei. Absolutismul moral poate fi formulat ca teza că există principii morale cărora trebuie să li se conformeze acțiunile și caracterele tuturor ființelor umane. Dacă absolutismul moral ar fi adevărat, am putea face evaluări trans- sau pan-culturale și pan-istorice ale valorii morale.

Vom discuta absolutismul moral mai ales așa cum e el exprimat sub forma realismului moral. Realismul moral e modelat în mod conștient după o formă curentă de realism științific, acela care susține că ipotezele științifice sunt adevărate sau false în virtutea felului în care e lumea, indiferent dacă noi putem ști acest lucru la un anumit moment și într-un anumit loc.Realismul moral e puternic universalist. Dacă infanticidul e un rău moral, el e un rău moral peste tot și întotdeauna. Conform realiștilor morali, există principii morale universale care garantează valoarea morală, dacă aceasta e garantată în vreun fel. În această privință realismul moral e atât obiectivist – în sensul că se presupune a exista principii morale independente de orice formă particulară de asociere umană, cât și fundaționist – în sensul că toate problemele morale locale trebuie raportate, în ultimă instanță, la aceste principii morale universale.

El împărtăşeşte cu realismul ştiinţific o anumită precauţie în susţinerea tezei că stocul curent de judecăţi cu privire la adevărul sau falsitatea principiilor morale e definitiv şi nerevizuibil. Precum formele curente de realism ştiinţific, realismul moral e progresivist mai degrabă decât dogmatic. El încearcă să descrie direcţia în care ar putea fi găsită o mai mare „obiectivitate" a judecăţilor morale, mai degrabă decât să încerce să specifice punctul terminus al unei asemenea dezvoltări. Pe scurt, realiştii morali susţin că noi putem şti dacă un sistem moral e mai bun decât altul, chiar dacă găsirea unui sistem moral perfect nu ne e la îndemână.

Utilizarea imperativului categoric kantian ca izvor al criteriilor ce ne permit să distingem între moralitate şi prudenţă *(prudence)* depinde de o clasificare anterioară a fiinţelor în persoane şi non-persoane. Regulile sunt morale numai dacă ele protejează persoanele. E aceasta o distincţie morală? Dacă este, atunci ea pare a conduce la două versiuni de relativism moral. Două triburi pot să se definească reciproc drept non-persoane. Ele ar putea avea acelaşi sistem moral şi să-l aplice pur şi simplu în mod diferit, într-un fel pentru sine şi în alt fel pentru vecini. Acesta e genul de situaţie care apare în formele de discriminare motivate rasial. Sau se poate întâmpla ca respectivele triburi să fie de acord în ce priveşte caracteristica lor de a fi formate din persoane, dar să fie în dezacord cu privire la ceea ce trebuie apărat din punct de vedere moral. Unul poate susţine că pedofilia e un rău, altul că e ceva moralmente neutru sau chiar bun. Obţinem astfel trei versiuni de relativism moral:

a. relativismul faptului-de-a-fi-persoană (personhood) la o cultură, având o doctrină morală comună,
b. relativismul doctrinei morale la o cultură, având o concepţie comună cu privire la faptul de a fi persoană,
c. relativismul faptului-de-a-fi- persoană şi totodată al doctrinei morale la o cultură.

Să încercăm acum o detaliere a acestor versiuni de bază.

Relativismul persoanei, adică doctrina după care nu toate ființele umane sunt persoane, e apărat uneori pe temeiul incapacității intelectuale. Creaturile humanoide care sunt incapabile de a-și generaliza judecățile dincolo de clipa prezentă nu trebuie considerate persoane și, prin urmare, ele nu beneficiază de protecția conținută imanent în criteriile kantiene. Asemenea lucruri se afirmă uneori despre bătrânii senili și despre cei ce suferă de sindromul Down. Uneori relativismul persoanei e susținut pe temeiuri de caracter și temperament. Acele creaturi humanoide, fericite și lipsite de orice grijă, incapabile de o serioasă angajare, au fost declarate ca mai puțin decât persoane. Așa ceva se spunea odată despre africanii detribalizați și transformați în sclavi în vechiul sud american.

Relativismul moral, doctrina conform căreia fiecare trib are propria sa moralitate locală care nu poate fi evaluată din punctul de vedere al nici unui alt trib, e sugerat de faptul că par să existe ordini morale multiple și diferite, fiecare satisfăcând criteriile derivate din imperativul categoric kantian. Diversitatea morală poate lua cel puțin două forme:

1. Nu există nici un criteriu moral universal prin intermediul căruia aceste ordini morale diferite, adică aceste sisteme de maxime morale și de standarde ale virtuții, să poată fi ele însele evaluate moral. (Desigur, ele pot fi evaluate după multe alte criterii, pragmatice, economice etc.).
2. Aceeași acțiune, descrisă într-o terminologie neutră, nonmorală, poate fi judecată ca bună, moralmente valoroasă ș.a.m.d. conform criteriilor uneia dintre ordinile morale, și totodată ca rea, lipsită de valoare morală ș.a.m.d., sau moralmente neutră, conform criteriilor unei alte ordini morale.

Ideea însăși de relativism moral presupune că e vorba aici de aceeași acțiune, evaluată într-un fel într-un sistem și în alt fel în altul. Dacă nu există nici un fel de element comun între ceea ce e evaluat diferit în ordini morale diferite, am putea cu greu vorbi despre un relativism moral; mai degrabă ar fi vorba de o simplă diversitate morală.

Câteva argumente în favoarea relativismului moral.

Argumentele în favoarea relativismului moral ar trebui să arate că pot exista două sau mai multe mulțimi de maxime de conduită care sunt mutual exclusive și care totuși satisfac criteriile pe care le-am derivat din imperativul categoric kantian.

Argumente antropologice. Boas (1928) și Benedict (1934) au susținut că există o mare varietate de sisteme morale în cadrul cărora o acțiune, descriptibilă într-o terminologie neutră, ar atrage aprecieri morale diferite. Dar oare care dintre multiplele modalități în care diferă între ele culturile sunt cele semnificative sau relevante pentru argumentul relativist? Măsura diferenței care are relevanță morală e identificată de boasieni cu ajutorul principiului selectivității. „Orice societate umană, peste tot, a făcut...o selecție în instituțiile sale culturale. Fiecare ignoră – din punctul de vedere al celeilalte – lucrurile fundamentale și le exploatează pe cele irelevante „.(Benedict, 1934:24). Astfel, unele aspecte ale vieții sunt dezvoltate minuțios într- o cultură și sunt ignorate în alta, care-și dezvoltă în alt loc propria sa formă de viață. După părerea boasienilor, nu există o explicație rațională pentru acest fenomen. Originea acestor elaborări diferite, ca rezultat al selectivității cu privire la ceea ce e considerat a fi central din punct de vedere moral, stă în capriciile istoriei. E ușor de văzut cum conduce teza selectivității la relativismul moral. O anumită cultură poate selecta și elabora virtuțile militare și să-și întemeieze pe acestea evaluările morale cu privire la acțiunile oamenilor. Alții pot elabora o ordine morală în care virtutea morală e asociată cu arta conviețuirii pașnice. În absența unui argument transcendental, bazat pe condițiile vieții umane în genere, prin intermediul căruia un filosof ar putea pune în evidență un criteriu atotcuprinzător al valorii morale, putem aluneca direct în Principiul Toleranței, care spune că sistemul moral al fiecărei culturi e bun pentru ea(*is right for it*).

Boasienii, argumentează Hatch (1983), au utilizat două strategii de apărare a Principiului Toleranței. O serie de dovezi empirice au

putut fi manevrate în favoarea lui. S-a susținut că deoarece există morale diferite atașate (într-un anume sens) aceleiași practici în societăți diferite, noi trebuie să acceptăm Principiul Toleranței. Dar acesta e un argument deosebit de slab în absența oricărei demonstrații a faptului că nu se poate ajunge la nici un principiu moral atotcuprinzător pe baza căruia să poată fi evaluate diferite sisteme morale. De pildă, noi am argumentat că deducția transcendentală kantiană a imperativului categoric duce la două criterii, anume al universalității maximelor morale și al protecției morale al persoanelor, care ne permit să arătăm că anumite sisteme de valori utilizate în evaluarea comportamentului oamenilor nu sunt sisteme morale.

A doua strategie de apărare a Principiului Toleranței constă dintr-o elaborare a ideii că un sistem moral poate fi tolerat dacă el e bun pentru acea cultură (*right for that culture*). Dar ce înseamnă oare mai exact că un sistem moral e „bun pentru o cultură“? Pentru boasieni aceasta revine la principiul că cea ce arată dacă un obicei merită sau nu recunoașterea morală locală este valoarea sa practică în cadrul vieții tribului. Dacă merită această recunoaștere, atunci Principiul Toleranței îl păzește de evaluarea morală trans-culturală. Poligamia poate fi moralmente bună într-o cultură în care munca agricolă e la mare preț. Ea poate fi moralmente rea într-o societate industrială bazată pe familia nucleară. Dar această stratagemă de apărare se ciocnește de principiul general că imperativele morale nu pot fi derivate din propoziții factuale. S-ar putea replica unei apărări de tip boasian a unui obicei local considerat moralmente dezgustător de cei care-l privesc din afară, că adesea împrejurările obligă oamenii la compromisuri morale, cum ar fi, de exemplu, adoptarea canibalismului de către supraviețuitorii unui avion care s-a prăbușit într-un ținut ostil. Dar aceasta nu schimbă calitatea morală a actelor. A presupune că o schimbă ar însemna să confundăm categoria lui Austin de *scuză* (e un lucru rău, dar împrejurările m-au obligat la acest compromis) cu categoria sa de *justificare* (e,

într-adevăr, un bine atunci când e înțeles în mod adecvat). Împrejurările vin în sprijinul scuzelor. Ele nu servesc drept justificări. Mai mult, „obligat de împrejurări" sugerează relevanța unui alt bine moral, neprecizat, care are o mai mare forță, *ceteris paribus*, decât binele suspendat de împrejurări.

Ca o ironie, Principiul Toleranței nu poate fi utilizat el însuși pentru a justifica relativismul moral deoarece el e considerat a fi expresia unei valori morale universale, anume toleranța. Prin urmare, această formă de relativism moral, chiar dacă ar fi fost apărată mai solid, se auto-anulează.

Radcliffe-Brown (1952) a conferit o importanță mult mai mare argumentului antropologic utilizând un concept de valoare practică mai clar și mai puternic decât au reușit să dezvolte boasienii. După părerea lui Radcliffe-Brown, instituțiile, inclusiv sistemele morale, sunt răspunsuri la anumite nevoi permanente sau la cerințe locale. Această interpretare nu e atât de îndepărtată de cea a lui Harris (1974) cu privire la rolul nutritiv al canibalismului printre azteci, teză ce a dus la controversa sa cu Sahlins. Harris a argumentat că obiceiurile sociale își au rădăcinile în ecologia regiunii ocupată de o anume societate. Câmpia mlăștinoasă pe care a fost edificat orașul Mexico era un mediu slab în resurse proteinice. Această lipsă cronică a unui suport alimentar vital a constituit originea elaboratului canibalism cosmologic în jurul căruia erau organizate ritualurile religioase și civice ale aztecilor. După părerea lui Sahlins lucrurile stau complet diferit: canibalismul aztec avea locul său propriu într-un anume sistem cosmologic/moral iar persistența sa în această cultură nu a avut aproape de loc o valoare prudențială sau instrumentală. El a arătat, utilizând abil o matematică greoaie, că ponderea cărnii umane în dieta aztecilor era redusă. Stabilind acest rezultat, Sahlins a lăsat problema pe seama unei abordări adecvate a acestei practici și a locului ei în viața aztecilor, adică pe seama unei abordări de tip cultural/moral.

În locul unei vagi noțiuni de „corectitudine morală" (*rightness*), Radcliffe-Brown propune mult mai robustul concept de „necesar pentru supraviețuirea socială/biologică". Practicile culturale „există și persistă deoarece sunt părți ale mecanismului prin care o societate organizată își menține existența" (Radcliffe-Brown, 1952:152). Omițând temeiul unei practici în favoarea justificării acelei practici, obținem principiul necesității funcționale. Practicile care se conformează principiului necesității funcționale sunt necesarmente benefice deoarece promovează supraviețuirea pe termen lung a grupului care aderă la ele. Teribilii Yanomamo, a căror cruzime și violență decurgând din cultura lor a reprezentat un caz dificil de adaptat ideii boasiene de toleranță, sunt probabil în pericol de dispariție în calitate de cultură deoarece felul lor perfid și belicos de a fi nu este pasibil de a conduce la o supraviețuire de lungă durată a ordinii lor morale.

Vom avea nevoie de o altă linie de argumentare pentru a birui această formă de relativism, o linie care să nu ducă la încoronarea unei culturi ca moralmente acceptabilă numai pentru că se întâmplă ca ea să existe încă în acest moment. El implică de asemenea că acele culturi care au încetat să mai existe, cum ar fi Grecia elenistică sau China clasică, trebuie să fie, prin aceasta, slab cotate din punct de vedere moral. Am putea obiecta că împrejurările externe pot distruge civilizații care, *ceteris paribus*, sunt adaptate pentru a exista. Dar aceasta ar afecta cu greu teoria de bază a lui Radcliffe-Brown care susține că o ordine morală care a persistat un interval de timp considerabil, trebuie tolerată. Critica inter-culturală ar putea fi făcută numai pe temeiuri pragmatice sau prudențiale. Naziștii pot fi criticați pentru comiterea holocaustului numai pe temeiuri cum ar fi acela că pe termen lung acesta a afectat negativ afacerile; sau se poate lăuda sacralizarea vacilor de către hinduși pentru că acest lucru ar fi cu deosebire adecvat pentru ducerea vieții de pe o zi pe alta în condițiile ecologice ale subcontinentului indian – cum a argumentat Harris (1974). Aceste tipuri de critică par,

totuși, să fie atât brute cât și irelevante pentru calitatea morală a practicilor ce sunt condamnate sau lăudate. Adoptarea concepției lui Radcliffe-Brown cu privire la „corectitudinea morală" pare să ne alunge totodată din limitele tărâmului moral.

Argumente filosofice. Vasta cantitate de lucrări scrise pe această temă de filosofi ne descurajează în a încerca să întreprindem vreo „trecere în revistă a literaturii". Vom prezenta în schimb ceea ce noi considerăm a fi clasa argumentelor posibile. Aceasta se va dovedi a fi mai degrabă modestă ca amploare. Vom discuta trei argumente în favoarea relativismului moral.

Primul argument e bazat pe teza că toate judecățile morale sunt indexate în raport cu poziția vorbitorului, cel care face judecata. Acesta e un gen de individualism îngust: eu sunt singurul judecător legitim a ceea ce e moralmente corect pentru mine, deoarece eu sunt acela care beneficiez sau care sufăr de pe urma consecințelor acțiunilor mele și ale acelora care mă vizează. Deoarece situația fiecărei ființe umane e unică, fiecare trăiește în propriul său univers moral, integrarea acestor universuri diferite în grupurile sociale fiind o chestiune de negociere și compromis. Părerile majorității nu pot neglija faptul că indivizii sunt cei ce suferă consecințele. Să notăm o versiune gramaticală a acestui argument datorată lui Harman (1977) în care el derivă ceva de tipul acestei poziții din teza că orice judecată morală include o expresie indexicală. Al doilea argument al nostru e bazat pe ubicuitatea moralelor onoarei în viața reală. Într-o morală a onoarei se formulează diferite exigențe morale în raport cu diferite clase de persoane și fiecare acceptă sau cade de acord cu privire la codul total. Servitorii, muncitorii agricoli ș.a.m.d. și stăpânii/stăpânele lor acceptă cu toții un sistem de drepturi și obligații diferențiate (de pildă, așa cum se ilustrează în filmul *The shooting party*, o schemă care opera odinioară pe scară globală în cadrul Sistemului Feudal). Totuși, se ridică o problemă în legătură cu utilizarea criteriilor kantiene pentru a determina dacă un cod al onoarei e un sistem moral. Codurile onoarei și sistemele

feudale ale obligațiilor reciproce satisfac primul criteriu al lui Kant numai într-un sens contrafactual – „Dacă aș fi fost ofițer, ar fi trebuit să mă împușc pentru pierderea flancului“ și „Dacă aș fi fost ordonanță, aș fi avut grijă de ofițerul meu în toate împrejurările“. Atât ofițerii cât și simplii soldați sunt ființe morale supuse unor imperative morale, dar codurile adecvate fiecăruia din aceste grupuri diferă.

Putem găsi la lucru aceleași principii în cazul moralei de castă din India, ca și în morala Europei Occidentale din secolul al nouăsprezecelea în care bărbații și femeile, stăpânii și slugile, stăteau sub imperative morale diferite și aveau asociate diferite virtuți și vicii, dar totul în cadrul aceluiași sistem moral al drepturilor și datoriilor reciproce. În mod tipic, aceste grupări sunt explicate, atunci când sunt dominante, prin referire la natura intrinsecă a ființelor implicate. (Lilian Pinkham, inventatoarea acelui *Medicinal Compound* care încă se mai vindea după al doilea război mondial, îl oferea ca pe un remediu specific pentru „slăbiciunile femeilor“). Copiii și adulții, cetățenii pașnici și diferitele categorii de criminali, au fost de asemenea separați între ei în acest mod în timpuri nu prea îndepărtate. Dar există aici un element de fundamentală importanță – nu *alegi* să fii domn sau doamnă, ca și cum ai avea în față diferite variante alternative. Cum s-ar zice, ești „votat“(*one is elected*) pentru acest statut. Dacă te imaginezi ca alegând între a fi domn și a fi „țopârlan“, atunci ești un țopârlan. A fi domn sau doamnă nu înseamnă doar a trăi conform codului, ci a fi la înălțimea codului (*to live up to it*). Miezul moralelor onoarei constă în ideea că viața morală nu e atât o viață epuizată de îndeplinirea datoriei și de executarea obligațiilor, ci ea constă din a fi o asemenea persoană care își face datoria și-și îndeplinește datoriile. Caracteristica de a fi o persoană e imanentă în aceste practici. Așa cum a arătat Goffman, domnul și doamna se tem de umilință și sunt afectați de ea, în timp ce cetățeanul se teme și resimte numai nedreptatea (*unfairness*). Rolul tribunalelor, în care dovezile faptelor rele sunt evaluate

rațional relativ la un corp de legi, e preluat de dueluri, în care problema nu e aceea a dovedirii acuzațiilor sau a apărării în fața lor, ci demonstrarea caracterului, căci acesta e întotdeauna în joc în cadrul unor asemenea morale.

Raționarea morală e resortul bădăranilor. Ei *elaborează în amănunt* (*work out*) ceea ce au de făcut. Domnul și doamna, precum și valetul *știu* ce să facă.

În aceste cazuri există un sistem moral coerent, dar aplicarea lui e diferențiată. În viziunea victoriană asupra lucrurilor, femeile sunt creaturi emoționale și iraționale și, deși cad sub regulile morale ale societății victoriene, sunt insensibile la anumite nivele ale blamului. În terminologia austiniană, acesta e un relativism prin scuză. Onoarea femeilor și onoarea bărbaților e diferită în multe societăți. De pildă, în Sudanul musulman pierderea onoarei de către o femeie afectează onoarea întregii familii, în timp ce pierderea onoarei de către un bărbat nu-l afectează decât pe el.

Moralele onoarei sunt candidații cei mai plauzibili pentru rolul de exemple de relativism moral ce poate fi apărat, unul în care persoanele sunt prezervate ca atare la trecerea de la un sistem la altul, dar drepturile și datoriile diferă și sunt relative la ceea ce este persoana. Harman (1977) a sugerat că noi putem da sens acestui gen de relativism al sistemelor care conservă persoana argumentând că în timp ce ar putea fi rațional pentru o persoană să accepte că o anumită maximă i se aplică sieși și nu altora, aceeași atitudine, față de aceeași maximă, ar putea fi irațională din punctul de vedere al altei persoane.

Răspunsul lui Harman la obiecția că oricare ar fi principiul care ar selecta oamenii în privința aplicabilității maximelor morale el trebuie să fie un principiu moral, constă în încercarea de a face clauza de salvare (*escape clause*) non-morală. Așa cum am văzut, el propune să spunem că o cerință morală se aplică la o persoană numai dacă e rațional pentru acea persoană să accepte hegemonia acelei cerințe. Oamenii pot diferi între ei din punctul de vedere a

ceea ce ei consideră a fi rațional să accepte ca imperative morale. Dar e cert că o cerință morală se aplică unei persoane sau unei clase de persoane indiferent dacă aceștia o acceptă sau nu. Nu scapi de blamul moral de a fi furat ideile studentului tău refuzând să accepți că plagiatul e moralmente respingător. Principiul universalizării se aplică și dacă ar fi rațional pentru unii oameni să respingă o cerință morală. O asemenea „raționalitate" poate fi doar raționalitatea unui imperativ ipotetic. Aceasta rezultă direct din imperativul categoric, una din clauzele căruia este principiul că orice aș lua drept maximă, ea trebuie să poată fi tratată ca lege morală universală.

Al treilea argument se bazează pe existența unor sisteme alternative de evaluare morală. În timp ce moralele onoarei sunt relative deoarece sistemul moral avut în vedere e relativizat prin aplicare la persoane de diferite categorii, ne rămâne cazul în care oamenii și acțiunile lor sunt evaluate în raport cu edictele și valorile a două sisteme morale incompatibile. Să luăm cazul unui „Imperiu al Răului". Într-o asemenea ordine socială, cum ar fi regimul Khmerilor Roșii, viața e organizată în raport cu un sistem complex de evaluări ale acțiunilor și gândurilor, ea ignorând distincțiile sofisticate dintre caractere. Ea recunoaște subtile categorii de virtuți și vicii. Oricum am privi peste râu, vom vedea că cetățenii acestui imperiu duc o viață despre care noi am spune că se caracterizează prin sclavie, corupție și cruzime instituționalizată. Nu am dus lipsă de Imperii ale Răului. A existat Al Treilea Reich nazist și politica sa rasială monstruoasă, regimul lui Pol Pot cu masacrul său al intelectualilor, Imperiul Aztec și canibalismul ritualic ce presupunea masacrul anual a mii de sclavi; există apoi monștrii favoriți ai fiecăruia, cumplitul Yunamuno, jubilând în perfidie și crimă. În aceste societăți noi constatăm că, de fapt, într-o manieră stranie, criteriile kantiene sunt satisfăcute. În procesele-spectacol ale comuniștilor acuzații se condamnau pe sine. S-ar prea putea ca în rândul cetățenilor să domnească ceva de tipul Imperiului Scopurilor, acel principiu al protecției morale a persoanelor. Totul depinde de locul

unde e trasată granița dintre persoane și non-persoane. Totul e ca și când relativismul moral ar trebui să încurajeze Imperiile Răului. Totuși noi avem o fermă intuiție a faptului că asemenea imperii sunt rele. {i cu toate acestea, dacă judecățile cu privire la bine și la rău sunt locale și interne fiecărui sistem social/moral, cum am putea oare justifica tăria intuiției noastre că asemenea imperii *sunt* rele? Trebuie să găsim undeva un alt principiu, mai adânc decât acelea conținute în imperativele kantiene.

Dacă există un principiu mai adânc, el trebuie să aibă o legătură cu divizarea membrilor speciei *homo sapiens* în persoane și non-persoane. Replica cea mai simplă la relativismul moral al Imperiilor Răului ar fi aceea de a insista pe principiul că toți membrii speciei și fiecare în parte sunt persoane. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât a repeta intuiția noastră. Noi nu putem oferi nici un argument suplimentar în favoarea ei.

Câteva argumente în favoarea absolutismului moral.

Absolutismul moral ar trebui să fie cel puțin la fel de divers ca relativismul moral, față de care stă într-un raport de opoziție. El ar trebui să contrazică atât Principiul Toleranței al antropologilor cât și teza că judecățile morale sunt de tip indexical în raport cu persoanele sau cu categoria socială.

Realismul moral. Argumentul cel mai elocvent împotriva relativismului moral ar consta dintr-o apărare convingătoare a realismului moral. Realismul moral îmbracă o mulțime de forme, dar ideea comună tuturor e aceea că există fapte morale, nu doar opinii, intuiții sau obiceiuri morale. Faptele morale, dacă există, vor fi adevărate și așa-zisele fapte morale vor fi false, în raport cu anumite stări de lucruri existente independent de judecățile morale. Există mai multe variante de realism moral deoarece au existat concepții diferite cu privire la natura și conținutul faptelor morale.

Argumentele în favoarea realismului moral pleacă dintr-un presupus paralelism ce ar exista între realismul moral și realis-

mul științific. De exemplu, în Brink (1989) realismul moral e caracterizat după cum urmează:

1. Există fapte sau adevăruri morale
2. Aceste fapte sau adevăruri nu sunt constituite de evidența adusă în favoarea lor.

Prin urmare, propozițiile morale trebuie evaluate prin referire la stări de lucruri care există independent de ființele umane, de opiniile, conceptele și interesele lor, în măsura în care acestea pot fi stabilite. În conformitate cu această caracterizare a realismului moral, adevărul și falsitatea propozițiilor morale vor fi formulate în mod firesc în termeni de corespondență sau lipsă de corespondență între judecățile morale și stările de lucruri relevante. Faptul că judecata a fost sau nu efectiv făcută nu va avea nici o influență asupra stărilor de lucruri care ar face-o adevărată sau falsă, în particular judecata nu va fi parte constitutivă, nici măcar parțială, a stării de lucruri corespondente. Totuși, dificultatea de a stabili credibilitatea sau implauzibilitatea propozițiilor morale doar în lumina a ceea ce are loc într-un domeniu independent de opiniile și interesele umane, dar care e considerat totuși un domeniu moral, a încurajat încercările de a justifica realismul moral pe baza unei teorii coherentiste a adevărului. Conform acestei teorii, un enunț e adevărat exact în măsura în care el e logic coerent cu cel mai bogat corp de enunțuri mutual coerente de care dispune cultura la momentul respectiv. Brink (1989: 20) subliniază că realismul moral e obiectivist în sensul următor: „Etica nu doar că are a face cu chestiuni de fapt; ea are a face cu fapte care au loc independent de opiniile cuiva cu privire la ce e moralmente corect sau incorect“. Revine, desigur, realistului moral sarcina de a spune ce clase de fapte ar putea fi acestea.

Realismul moral și analogia cu știința. Doctrina realismului moral a fost formulată pe aceleași coordonate cu una dintre formele dominante ale realismului științific. Tot așa cum teza bivalenței definește realismul științific ca doctrina conform căreia enunțurile teoretice sunt adevărate sau false în virtutea felului în care este

lumea, realismul moral, în genere, este teza că judecățile morale sunt adevărate sau false în virtutea felului în care este o anume „realitate morală“ (Griffin, 1986). Aceasta e o caracterizare extrem de vagă și de aceea vom oferi o anume precizare a ei:

1. Tot în analogie cu realismul științific, se spune că realismul moral e cea mai bună explicație dată unor fapte indiscutabile, de pildă acela că anumiți oameni care,la un moment dat, sunt în dezacord cu privire la evaluarea morală a acțiunilor unei alte persoane, pot fi făcuți să cadă de acord. Pare să existe o anume „situație de fapt“ (fact of the matter) pe care acordul lor trebuie să o reflecte.
2. Noi putem obține principii morale universale prin inducție de la intuițiile normative, tot așa cum cred inductiviștii că putem găsi o confirmare a legilor universale ale naturii prin inducție de la acele cazuri în care ele s-au dovedit adevărate sau capabile de predicții adevărate. Dacă orice om care nu e nebun sau greșit informat resimte efectiv aceeași apreciere/repulsie față de acțiunea unei persoane, atunci această reacție poate fi luată ca expresia unui principiu moral adevărat.
3. Dacă ar fi posibil să derivăm un principiu moral din însăși natura judecății morale, atunci acel principiu ar trebui să fie unul la care ar trebui să subscrie toți cei ce fac judecăți morale, indiferent de sistemul moral pe care-l utilizează.

Cel de-al treilea argument poate fi respins imediat. El echivalează cu derivarea kantiană a celor două versiuni principale ale imperativului categoric: maximele unui sistem normativ trebuie să fie apte de a fi aplicate ca legi morale universale, iar normele acțiunii juste (proper) trebuie să fie astfel încât persoanele să fie tratate întotdeauna ca scopuri, niciodată doar ca mijloace. Dar deoarece o varietate enormă de sisteme morale pot satisface aceste criterii, imperativul categoric kantian nu poate fi utilizat pentru a individualiza unicul sistem moral adevărat și corect din rândul celor ce-i satisfac cerințele. El nu poate fi baza unui realism moral de genul celui exemplificat de Griffin.

Există de asemenea o formă de realism moral care e ușor de eliminat. Acesta constă în ideea că faptele relevante constau din ceea ce-i place efectiv fiecărei persoane *(what as a matter of fact each person likes)*. Nowell-Smith (1954) a argumentat că, până la urmă, toate evaluările valorice pot fi reduse la expresii individuale ale gustului, cu privire la care nu mai e posibilă nici o altă dispută. Nu poți întreba o persoană care consumă carne de ce ea preferă carnea de vițel celei de berbec sau pe un vegetatian convins de ce el alege întotdeauna cheagul de boabe de soia în detrimentul pastelor făcute în întregime din grâu. În timp ce preferințele de gust pot fi exprimate sub forma unor adevăruri valabile pentru cutare sau cutare persoană, nu vor exista expresii ale gustului care să fie adevărate pentru întreaga omenire. Așadar, în lumina criteriilor noastre kantiene, expresiile gustului personal nu pot constitui fundamentul unei morale.

Problema însă rămâne: ce există oare în sfera ființelor umane care să corespundă realității robuste dar evazive a lumii fizice? Ce sunt acele „fapte morale" cărora se presupune că le corespund propozițiile morale atunci când sunt adevărate și nu le corespund atunci când sunt false? Ele trebuie să fie aspecte generale ale naturii umane sau ale vieții umane, dacă e să aibă vreo pretenție de universalitate. S-ar putea, totuși, ca ele să nu fie stabile în timp. Trebuie să recunoaștem atât o teză slabă cât și una tare a universalității. Un realist moral se poate afla în situația de a trebui să accepte posibilitatea că natura umană și viața umană s-au schimbat și se mai pot schimba în modalități relevante pentru acele propoziții morale pe care le considerăm adevărate, ca și pentru acelea pe care le considerăm drept false; de pildă, o rasă umană aflată pe punctul de a dispare în adâncurile unei epoci glaciare poate să trăiască o formă de viață care e diferită, sub aspecte relevante din punct de vedere moral, de forma de viață specifică unei culturi super-fecunde, bogată în resurse. Realismul moral nu presupune că există doar o mulțime de fapte morale ce subdetermină formele umane de viață

în toată diversitatea lor istorică și geografică. Putem să subscriem la un realism moral al fiecărei epoci umane și să explicăm astfel de ce există diversitatea morală. Concepute după modelul faptelor științifice, faptele morale epocale, aplicabile tuturor ființelor umane care trăiesc în acea perioadă, vor fi atât fundaționale (sursa ultimă a evaluării propozițiilor morale în acea perioadă istorică) cât și obiective (adică ne-produse prin chiar actul formulării judecăților morale de către cutare sau cutare trib ori de șamanii și emisarii săi morali). Dar ele nu vor fi universale într-un sens tare, altfel spus nu vor fi sursa ultimă a moralității pentru toate societățile omenești în toate timpurile. Având acest avertisment în minte, ne vom întoarce acum pentru a examina câțiva candidați la rolul de „fapte morale".

NEVOILE. E greu de negat că există o seamă de nevoi umane universale în sensul tare, pan-istoric, al cuvântului și că toate formele de viață umană trebuie să stea sub ascultarea lor. Cele mai puțin disputate nevoi sunt acelea înrădăcinate în biologie. Dar în afară de nevoile de hrană, adăpost etc., biologii au pus în evidență alte nevoi care, deoarece privesc relațiile dintre animale, sunt foarte aproape de a poseda genul de forță morală care e recunoscută ca fiind caracteristică moralelor contemporane. Pare să existe, bunăoară, o nevoie de a institui ierarhii de dominație, de a distruge pe purtătorii genelor unui rival ș.a.m.d. Ni se pare că aceste nevoi, deși sunt biologic universale, s-ar putea impune cu greu în fața unor oameni sofisticați moral. Într-adevăr, s-ar putea argumenta că moralitatea își găsește justificarea în viața umană tocmai prin rolul său de a disciplina presiunea imperativelor biologice.

BUNĂ-STAREA. Noțiunea de viață bună sau desăvârșită a fost frecvent folosită încă din antichitate. Evaluările morale ultime s-ar putea dovedi abordabile cu ajutorul principiului bivalenței dacă ar fi raportate la acest fundal. Bunăoară, afirmația că e *adevărat* că trebuie să ajutăm pe cei aflați la ananghie e astfel apreciată datorită gradului în care ea contribuie la realizarea vieții desăvârșite. Mai multe întrebări notorii ies la suprafață în acest moment. Există oare

o și numai o „viață desăvârșită“? Cum ar putea fi identificată viața desăvârșită? Welferiștii o văd în termenii realizării și menținerii unor stări psihologice cum ar fi plăcerea și satisfacția intelectuală. Eudemoniștii o văd în termenii unui mod de viață în care e angajată, în maniera cea mai profundă, orice ființă umană, angajamentul referindu-se concret la realizarea capacităților sau potențialităților proprii. Conform lui Aristotel, e vorba de o viață în care virtutea e exprimată în acțiune.[1] Desigur, așa cum o arată accidentele sănătății, există un sentiment al corectitudinii morale (*rightness*) și chiar o stare de extaz a posedării ei odată ce trăiești o viață bună. Dar a te bucura de efectele propriilor endorfine nu poate fi ceva ultim cu privire la viața umană, ci doar ceva identificatoriu. Bunăoară, există un element estetic ca și unul moral în realizarea efectivă a eudaimoniei aristotelice.

Nici unul dintre aceste aspecte ale realismului moral nu e imun la obiecții sau la serioase rezerve. Apar probleme în legătură cu utilizarea criteriului bivalenței pentru definirea realismului moral cu ajutorul corespondenței judecăților morale cu faptele morale, după cum apar probleme în legătură cu ideea de viață virtuoasă. În primul caz, ajungem la dificultăți în numeroasele situații în care vrem să utilizăm noțiuni precum grade ale adevărului, similitudine relativă sau altele de acest gen, noțiuni pretinse de orice concepție progresivistă a științei, dar și de orice concepție cu privire la dezvoltarea morală a omenirii. Ar fi tot atât de extraordinar dacă am fi în posesia unei panorame clare a universului moral al realiștilor, pe cât ar fi de extraordinar dacă am pretinde să avem o asemenea viziune cu privire la lumea fizică. Precum realismul științific, realismul moral e logodit cu ideea de progres moral, cu ideea de a ajunge la o tot mai bună înțelegere a ceea ce sunt virtuțile morale. Aceasta

---

[1] În *Etica eudemică* Aristotel vede virtutea ca decurgând din viața colectivă, pe când în *Etica nicomahică* temeiul moralității e constituit din virtuțile individuale ale capacităților umane complet dezvoltate. Așa cum argumentează Kenny (1993), ar fi o greșeală să considerăm aceste doctrine ca fiind într-un conflict radical.

implică faptul că noi putem avea doar o vagă percepție a adevărurilor morale și că există intuiții morale mai adânci care pot fi atinse. Ce gen de intuiții (*insights*) ar putea fi acestea? S-ar părea că avem aici paternul închis al unui raționament circular. Viața virtuoasă e definită, pe de o parte, ca acea viață care încurajează și apără persoana, iar pe de altă parte însușirea de a fi persoană e definită și încurajată de viața virtuoasă. Acest cerc dă seama, poate, de frecvența cu care eudemoniștii, susținătorii virtuții morale care constă în trăirea celei mai desăvârșite vieți, au alunecat practic spre criteriile estetice pentru a identifica modalitățile de viață eudaimoniste (Harré, 1981).

Testat în raport cu cele trei caracteristici distinctive propuse, cu ajutorul cărora evaluăm gradul în care o doctrină anti-relativistă e absolutistă, realismul moral e cu evidență obiectivist. Conform realiștilor morali, faptul că o propoziție morală e adevărată sau falsă nu depinde de opinia omului sau de starea convingerii lui (*opinion or state of belief*), ci doar de „faptele morale". Să luăm următorul argument:

I: „Non-caucazienii nu simt durerea tot atât de acut precum caucazienii".

II: „E moralmente greșit să torturezi oameni, indiferent dacă propoziția I e adevărată și indiferent dacă cineva o crede".

Realistul moral susține că propoziții precum II sunt adevărate, cu alte cuvinte sunt fapte morale și, exact ca propoziția I, sunt candidate la adevăr sau falsitate. Desigur noi susținem că I e falsă !

Realismul moral e fundaționist în sensul că pentru orice trib există adevăruri morale pe care trebuie să le accepte orice membru rațional al tribului (tot așa cum ei trebuie să accepte chestiunile de fapt uzuale) și în raport cu care trebuie evaluate toate judecățile morale.

Dar, așa cum am prezentat până aici realismul moral, el nu reușește să fie universalist. Criteriile noastre kantiene ne permit să

distingem moralele de maximele de prudență. Dar nici unul din argumentele în favoarea realismului moral nu a reușit să arate că ceea ce e obiectiv și fundațional pentru moralitatea fiecărui trib în parte, *trebuie* să fie la fel pentru toate triburile. E logic posibil ca pentru triburi diferite să existe domenii diferite și distincte de fapte morale. Realistul moral trebuie să mai dovedească faptul că există ceva relevant pentru judecățile morale care corespunde acelei unice lumi materiale considerate ca relevantă pentru adevărul și falsitatea judecăților științifice de către realiștii științifici. Pasul spre universalism va trebui să fie ajutat de identificarea unei „realități" morale comune la care să fie raportate intuițiile morale ale tuturor triburilor omenirii.

Dacă natura judecăților morale nu poate fi utilizată pentru a descoperi unicul sistem moral adevărat, atunci poate ceva de tipul naturii umane sau a unei forme umane de viață ar putea oferi rădăcinile transcendentale ale unei morale universale și adevărate. Această idee a cunoscut dezvoltarea sa cea mai atentă și cea mai plină de controverse în cadrul lungului șir de teorii ale „dreptului natural".

Dreptul natural: imperativele universale.[2] Unii susțin că există un drept natural (*natural law*) aplicabil în mod univoc la toate ființele umane și pe care toate ființele umane ar trebui să-l accepte în virtutea facultăților lor raționale atunci când le e adus la cunoștință dar pe care, așa cum a observat Sf. Toma din Aquino, nu toți îl respectă. Lloyd (1985) observă că există două căi pe care putem încerca să ajungem la o formulare a unui drept moral (*moral law*) aplicabil la toată specia umană și demn de a fi recunoscut de ea, un drept moral la care dreptul pământului ar trebui să răspundă.

1. *Argumentul antropologic a posteriori.* Toți oamenii, în toate timpurile, au recunoscut cutare și cutare poruncă sau

[2] R.Harré datorează mult din interpretarea sa a teoriei dreptului natural unui curs predat de Abisi Sharakya la Universitatea Binghamton în 1991. Acest curs a fost un model de claritate și analiză scrupuloasă. Acest capitol a beneficiat de asemenea de comentariile critice generoase ale lui Dan Robinson.

interdicție și, drept urmare, am putea conchide că oamenii ar trebui să continue să adere la asemenea porunci sau interdicții. Am putea întări acest argument reântorcându-ne la unul din argumentele boasienilor, anume la acela că ubicuitatea aderării la principiul avut în vedere arată că el e adecvat, într-un fel, vieții omului și o ușurează. Noi credem că se va accepta, în genere, că acest argument e greșit pentru motivul humean cunoscut că el confundă discursurile prescriptiv și descriptiv.

2. *Argumentul teleologic a priori.* Speța umană are un *telos* sau scop specific și o formă de viață specifică ce facilitează realizarea acestui scop. Atât scopul cât și forma de viață specifică trebuie să fie descoperite cu ajutorul rațiunii. „Binele unei specii e scopul pe care ea îl atinge dacă progresul său nu e împiedicat“ (Lloyd,1985: 94). Așa cum e, acestei formulări îi lipsește precizarea clară a felului de *telos* care ar putea secreta o lege morală. Specificarea scopului propriu al genului uman nu e o sarcină ușoară, așa cum vom vedea atunci când vom ajunge să examinăm încercările lui Hart (1975) și Finnis (1980).

Tocmai în diferitele forme ale argumentului teleologic regăsim doctrina dreptului natural.

TELEOLOGIA PRUDENȚIALĂ. Există o versiune pe care am putea-o numi „teleologie prudențială“, bazată pe datele furnizate de biologie și antropologie cu privire la starea specifică a genului uman. Dreptul trebuie să aibă un minimum de conținut bazat pe faptele biologiei și antropologiei, cu alte cuvinte el trebuie să reflecte nu numai ce anume obiceiuri predomină, ci, de asemenea, natura însăși a umanității. Din acest punct de vedere, un obicei, oricât de răspândit, poate fi criticat în comparație cu interesul cel mai important, pe termen lung, al umanității. În această abordare, dreptul natural e o mulțime de principii „care să ne satisfacă nevoile și să ne sporească șansele de supraviețuire“ (Hart, 1975, citat de

Lloyd, 1985: 92). Există câteva obiecții serioase la acest mod de a fundamenta pledoaria în favoarea dreptului natural.

Dincolo de cerințele cele mai primitive pentru supraviețuirea biologică, nevoile ființelor umane sunt recunoscute ca instabile. Dacă e bazat pe nevoi, „dreptul natural" va fi mereu schimbător, contrar uneia dintre caracteristicile pe care Aquino le consideră a fi centrale pentru această noțiune. Problema e de a vedea cum am putea realiza o discernere morală a nevoilor fără a apela la un criteriu moral independent. De pildă, există oare la om o nevoie de reproducere nelimitată? Această nevoie pare a fi depășită azi, când progresele medicinei și nutriției au arătat că tribul nu e în pericol de dispariție. Mai degrabă contrariul e valabil. Forța morală a dreptului natural nu poate fi derivată nici din teleologia prudențială a simplei supraviețuiri a omului. Căci de ce ar trebui eă existe ființe umane în genere? Poate că universul ar fi mai bun fără ele, într-un oarecare sens biologic. Fără ființele umane ar supraviețui o mai mare diversitate de specii. Impactul uman asupra biosferei a fost dramatic. Speciile se sting într-un ritm extraordinar în bună măsură datorită intervenției directe și indirecte a omului. Valoarea morală a existenței umane nu poate fi regăsită în biologie.

Aceste comentarii arată că argumentelor lui Hart le lipsește ceva, și anume acel ceva care ar face ca aplicarea dreptului natural să fie nu numai o chestiune de prudență, ci, mai mult, să fie moralmente obligatorie. S-ar putea răspunde: categoria obligativității morale nu se aplică la drept. Conform doctrinei dreptului pozitiv, hotărârile juridice nu sunt altceva decât căi de a realiza ordinea practică, precum reglementările privind circulația. Dreptul și moralitatea ar aparține unor sfere diferite. Hart nu subscrie unei asemenea reducții radicale. Rezolvarea problemei se găsește, pentru el, într-o linie de gândire opusă: aceea că, în ultimă instanță, moralitatea e o formă superioară de prudență.

TELEOLOGIA MORALĂ. Doctrina matură a dreptului natural ca teleologie morală care urmărește să stabilească nivelul absolu-

turilor morale, și-a găsit exponentul cel mai influent în Toma din Aquino (1270 «1945»). Argumentarea acestuia poate fi găsită mai ales în *Summa Theologica* I – II, Questiones XCI – XCIV. După părerea lui Toma există patru genuri de drept: etern, natural, uman și divin. Prin relațiile reciproce dintre aceste genuri, absoluturile morale ajung să fie încorporate în chiar inima unui drept impregnat moral.

Dreptul etern „nu e nimic altceva decât o instanță a înțelepciunii divine, în ipostaza în care aceasta îndrumă toate acțiunile și mișcările" (Q.XCIII, Art.1.).

Dreptul natural e definit în *Summa Theologica* (de aici mai departe ST) I-II,Q.XCI, Art. 2 după cum urmează:

> ...creatura rațională... împărtășește, într-o anumită măsură, rațiunea eternă, grație căreia ea are o înclinație naturală către actul sau scopul său specific; și această participare a dreptului etern în creatura rațională e numită drept natural.

În Q. XCIV, Art. 6 el adaugă o precizare de o importanță maximă:

> ...aparțin dreptului natural...anumite precepte dintre cele mai obișnuite, care sunt cunoscute tuturor...Legea naturală...nu poate fi în nici un fel ștearsă din inimile oamenilor.

Dreptul natural e cunoscut la nivelul preceptelor și din acestea e derivat dreptul uman, dreptul statelor și guvernelor:

> ...din preceptele dreptului natural... rațiunea umană trebuie să procedeze la o determinare mai amănunțită a anumitor chestiuni... Acestea... sunt numite drept uman. (Q. XCI, Art. 3).

Dreptul divin e necesar, în plus, față de dreptul natural și uman deoarece ființele umane nu au competența de a judeca o mulțime de lucruri, cum ar fi gândurile intime, echilibrul de ansamblu dintre bine și rău ș.a.m.d. Dar miezul argumentului în favoarea unui absolut moral conținut în dreptul natural constă în ideea de participare a dreptului etern la cel natural și a celui natural la cel uman. Cea care face posibilă această înlănțuire descendentă e proprietatea comună

a raționalității, definitorie atât pentru Dumnezeu cât și pentru creaturile sale.

Deoarece „...efectul specific al dreptului este acela de a-și îndruma subiecții spre virtutea lor proprie“ (Q. XVIV, Art.4), dreptul trebuie să fie „...oferit acesteia (omenirii) în conformitate cu condiția naturală specifică ei.... (adică) ea ar trebui să acționeze în conformitate cu rațiunea“ (Q. XCI, Art.6). Legea fiecărei creaturi e dată în conformitate cu natura sa proprie și de aceea ea trebuie să conducă la virtute.

E aceasta o doctrină a absolutismului moral? Toma se referă la această problemă în Q. XCIV, Art. 4. unde el întreabă dacă dreptul natural e același pentru întreg genul uman. El răspunde că... „în ceea ce privește principiile comune...adevărul sau rectitudinea e același pentru toți și e egal cunoscută de toți...“. Totuși, deși adevărul e cunoscut tuturor, concluziile deduse din aceste precepte nu sunt cunoscute tuturor și nici nu sunt aceleași pentru toate condițiile posibile ale existenței umane. Atingem aici distincția făcută în jurisprudența romană între „*jus*“, ca în *jus gentium*, adică dreptul valabil pentru toți oamenii, și respectiv *lex*, dreptul unui anume stat; în felul acesta, „Să nu ucizi“ e concretizat local ca o lege împotriva omorului care urmărește un furt. În acord cu această distincție, Aquino definește „dreptul“, edictele unei autorități normal constituite, ca „nimic altceva decât un dictat al rațiunii practice emanând de la legiuitorul care guvernează o comunitate perfectă“ (Q. XCI, Art.1).

Există două niveluri ale criticii care ar putea fi îndreptate în direcția procedurii lui Aquino de derivare a „dreptului natural“.

1. Gradul în care dreptul uman e „natural“ depinde de gradul în care legiuitorii umani pot discerne fără greșeală preceptele dreptului etern, drept care participă la dreptul natural. În schema tomistă, o condiție necesară pentru ca un precept să fie parte a dreptului natural e ca el să fie cunoscut de toți, dar aceasta nu e, evident, o condiție sufi-

cientă. Oricine poate împărtăși un precept care e o anatemă pentru Dumnezeu. Intuirea de către noi a legii naturale nu e nici o chestiune de a ghici în mod inductiv ceea ce e pregătit să facă Dumnezeu. Fără un acces independent la dreptul etern, nu avem nici o posibilitate de a atribui preceptelor universale veritabile sau fictive locul pe care-l merită în cadrul ordinii morale exprimate de dreptul natural. Într-adevăr, insistând că există o nevoie de drept divin ca adaos la dreptul natural, Toma recunoaște, mai mult sau mai puțin, limitele capacității înțelegerii umane în probleme morale.

2. Aquino introduce o distincție între legea justă și cea injustă, distincție de care are nevoie pentru că el explicase caracterul obligatoriu al dreptului uman prin referire la raționalitatea comună, împărtășită atât de cei supuși legii cât și de promulgatorul ei autorizat. Dar deoarece nu există certitudinea că ființele umane sau instituțiile lor cârmuitoare sunt efectiv raționale, ce s-ar întâmpla dacă s-ar preveni promulgarea de către autoritate a unei legi injuste care e entuziast primită de o populație la fel de irațională? Distincția nu poate fi întemeiată pe procedura de derivare a dreptului natural, ci trebuie adăugată *ad hoc.*

Se pare că rolul determinant pe care Toma îl atribuie dreptului etern slăbește pretențiile oricărui sistem legislativ real de a conține în sine absoluturile morale. Pot oare raționalitatea și natura umană singure să dea naștere unui drept natural suficient de robust pentru a servi ca absolut moral? Un asemenea proiect a captat atenția lui John Finnis (1980).

Argumentul lui Finnis e întemeiat pe asertiunea conform căreia „concluziile normative ale dreptului natural nu sunt bazate pe observarea naturii umane sau a oricărei alte naturi, ci pe sesizarea reflectivă (*reflective grasp*) a ceea ce e auto-evident bun pentru ființele umane". Dreptul natural nu e revelat printr-o panoramare

antropologică și istorică a sistemelor juridice reale, ci trebuie să fie descoperit *a priori*, prin reflecție asupra condițiilor necesare pentru asigurarea înfloririi umane și a ceea ce determină aceste condiții. Mai multe probleme se ridică în legătură cu această idee. De ce ar trebui indivizii să se socotească moralmente obligați să susțină instituțiile care servesc acest scop? Nu ar fi pur și simplu o chestiune de prudență să faci acest lucru? Cum am putea obține o sesizare reflectivă a ceea ce e bun pentru ființele umane dacă nu am recurs deloc la cunoașterea naturii umane sau a altor naturi? Să presupunem că sunt stăpânit de impresia că ființele umane își realizează deplin potențialitățile numai atunci când resimt durerea. În acest caz, ar fi oare neîndoielnic corect să proclam o formă de viață sado-masochistă ca „bună pentru ființele umane"? A îndepărta această concluzie, obținută prin reflecție, presupune cel puțin faptul că noi ar trebui să intrăm în dezacord cu impresia respectivă, și prin urmare să contrazicem o stare de fapt. Așa cum vom vedea, chiar lista oferită de Finnis cu ceea ce este bun pentru om e strâns legată de o concepție mai degrabă îngustă și limitată cu privire la natura umană.

În centrul versiunii lui Finnis a teoriei dreptului natural stă un individualism radical. „Binele" psihologic de bază al cuiva este abilitatea sa de a „utiliza propria inteligență pentru a rezolva alegerea acțiunilor sale, stilul său de viață și pentru a-și forma propriul caracter". Această concepție pare oarecum dezavantajată atunci când e pusă în contrast cu o concepție despre viață în care binele psihologic de bază este capacitatea de a adopta o atitudine simpatetică față de nevoile altora. Mulți vor considera, desigur, opțiunea lui Finnis în privința binelui psihologic de bază ca moralmente respingătoare. E important să ne reamintim atunci când evaluăm schema lui Finnis că adeziunea sa profundă la individualism e un principiu căruia îi lipsește întemeierea.

Aplicând această schemă la problema surselor dreptului, Finnis recunoaște două categorii de drept, focal și periferic. Dreptul focal

constă din regulile, sancțiunile și funcțiile judecătorești stabilite de autoritatea instituită pentru binele comun și care sunt întemeiate pe „dreptul natural". Dreptul periferic constă din acele reglementări care nu sunt întemeiate astfel; de exemplu, faptul că noi parcăm în paralel sau în diagonală are puțin de-a face cu înflorirea umană. Cum legăm oare noțiunea de drept focal, ca mulțime de reglementări ce asigură binele comun, cu binele psihologic de bază, cu „ceea ce e bine pentru ființele umane", în așa fel încât să punem în evidență ceva de genul unei fundamentări de tipul celei a dreptului natural, adăugând în același timp elementul moral necesar care asigură forța normativă absentă până acum din sistem? Binele comun e asigurat printr-un gen de argument transcendental slab. Finnis pare să vrea să argumenteze că există anumite caracteristici ale vieții bune, o viață în care fiecare individ înflorește într-un fel care e specific uman și care e definit egocentric, caracteristici pentru realizarea cărora apartenența la o comunitate reprezintă o condiție necesară. Dreptul susține comunitatea în care egoistul finnisian poate înflori. Dar teoria dreptului natural, în raport cu care schema lui Finnis se spune că e o versiune exactă, e universalistă. Ea e strâns legată de natura umană în general. Elementul universal e furnizat de un gen de argument quasi-antropologic bazat pe cele șapte trăsături de bază ale „vieții bune" așa cum o vede Finnis. El susține că noi putem sesiza prin intuiție directă că lista de mai jos transcrie componentele necesare ale înfloririi umane sau cel puțin o submulțime a acestor componente:

i. viața; ii. cunoașterea; iii. jocul; iv. experiența estetică; v. sociabilitatea; vi. înțelepciunea practică (practical reasonableness); vii. religia.

Finnis afirmă că „toate ființele umane urmăresc aceste lucruri". La prima vedere, această remarcă pare inconsistentă cu respingerea de către el a observațiilor asupra naturii umane ca temei pentru alegerea celor șapte bunuri. Dar aceasta ar însemna o interpretare greșită a poziției sale. Temeiurile pe care le avem pentru a accepta aceste bunuri nu sunt empirice, ci intuitive, în sensul că el crede că

noi putem sesiza direct că acestea sunt bunurile a căror realizare va determina înflorirea omului.

Poziția sa cuprinde trei elemente:

1. O aserțiune *a priori* conform căreia există bunuri umane de bază, septetul finnisian, care asigură o viață înfloritoare.
2. Pretenția că cele șapte componente ale vieții bune sunt cunoscute intuitiv și nu au nevoie de un suport antropologic.
3. Un argument analitic care urmărește să arate că existența unei comunități ordonate e o condiție necesară, pentru realizarea vieții înfloritoare anunțată,în linii mari, în (2).

Concluzia finală e că există un „Drept Natural", altfel spus există edicte care fac posibilă o comunitate ordonată în care actorii egocentrici finnisieni pot înflori, jucând câteva seturi de tenis cu prietenii, după slujbă. Deoarece din cele trei elemente menționate mai sus pot emerge doar legi juste, contrastul dintre dreptul focal și cel marginal (*penumbral*) garantează faptul că în procesul de critică juridică moralul și juridicul veritabil coincid. Fundamentul moral al teoriei dreptului natural a lui Finnis este furnizat de susținerea conținută în (2). Ea e de asemenea pasul cheie în obținerea cuprinderii universale pe care o pretinde teoria dreptului natural.

Ca morală absolutistă sau anti-relativistă, poziția lui Finnis depinde de (2). Să privim puțin la cele șapte deziderate ale sale și să le supunem „sesizării intuitive". Să ne reamintim că testul trebuie să arate nu numai că oamenii înfloresc efectiv atunci când sunt întrunite aceste condiții, ci și că ei trebuie să înflorească! Elementul care leagă intuițiile de bază de viața înfloritoare, altfel spus de viață, de cunoaștere, de joc, de experiența estetică, de sociabilitate, de înțelepciunea practică și de religie, este raționalitatea ființelor umane. Nici unul dintre cele șapte „bunuri" nu pare să fie indiscutabil (*definitive*) în conturarea formei de viață înfloritoare căreia trebuie să i ne supunem *moral*. E recunoscut faptul că o cunoaștere netemperată, în dezvoltările și aplicațiile ei, de sensibilitatea morală

e tot atât de des o piedică în calea înfloririi umane pe cât e un temei al acesteia.Unii dintre noi nu au nevoie de joc pentru a duce o viață înfloritoare. Se va concluziona oare că Părinții Deșertului au violat dreptul natural prin izolarea lor auto-impusă? Nu poate oare înflori agnosticul veritabil? Pentru a transforma oricare dintre aceste bunuri într-o stare de mobilizare morală a ființei ar fi necesare, desigur, și alte principii morale decât acestea. Dacă se argumentează că avansarea unuia dintre ele ca temei al acțiunii transformă acel temei într-un temei bun (*good reason*), vom putea invoca același repertoriu de obiecții pe care l-am utilizat deja pentru respingerea tezei intuițiilor infailibile în favoarea acestor bunuri. Numai dacă există o asemenea fundamentare aceste șapte deziderate vor putea constitui fundamentul unei morale a dreptului. Numai atunci teoria finnisiană a Dreptului Natural ar putea fi interpretată ca o formă a realismului moral. Ni se pare că singura modalitate în care lista celor șapte bunuri ar putea fi relevantă pentru problema realismului moral este aceea în care s-ar putea arăta că ea încorporează condițiile necesare și suficiente pentru existența unei comunități de persoane care e susținută în ființarea ei de acele practici care pot înfăptui lista de bunuri de mai sus. Dar aceasta ar însemna să schimbăm punctul de plecare al argumentului de la o susținere cu privire la chestiuni de fapt, la o analiză filosofică ce ar fi parte a unui argument transcendental de tip kantian. Absolutistul moral poate să nu găsească nici o consolare în abordarea lui Finnis a bazelor morale ale dreptului. Ea e fie o antropologie deghizată, și astfel nu dispune de o garanție de universalitate *a priori*, fie se bazează pe intuiții care, nebeneficiind de o întemeiere, par a fi arbitrare. Așa cum e ea prezentată, teoria lui Finnis e imună la orice comentariu, deoarece oricine oferă un exemplu de trib care pare a înflori urmărind, totuși, alte bunuri decât cele intuite de Finnis (de pildă calviniștii și alți protestanți sumbri), este eliminat din joc.

Realismul moral și coerența unei forme de viață. Ne-am îndreptat atenția spre teoria dreptului natural în speranța de a găsi o sursă

a adevărului moral universal, obiectiv și fundațional, prin intermediul ideilor de referent „extern" al intuițiilor morale. Analogia cu realismul științific s-a dovedit neconvingătoare. Nu au fost mai convingătoare nici Dreptul Etern al lui Toma din Aquino și nici intuițiile lui Finnis cu privire la constituenții necesari ai unei vieți înfloritoare. Înainte de a abandona complet realismul moral, să vedem dacă nu cumva există și o altă cale spre adevăr. Ideea generală, propusă împreună cu o mulțime de detalii ajutătoare de Brink (1989), este aceea că referința „externă", așa zicând, a propozițiilor morale, prin intermediul căreia putem căuta justificarea lor obiectivă, este un sistem totalizator de opinii (*a totalized system of beliefs*). Opiniile morale se presupune că își au locul lor în acest sistem. Ele sunt adevărate sau false exact în măsura în care se potrivesc (*fit*) sau nu cu acest sistem de opinii. „A se potrivi" trebuie să însemne ceva de genul „să fie logic coerent cu". Există oare un argument coherentist care să reușească să evite obiecția că ar putea exista, și, mai mult, că există efectiv, sisteme totalizatoare de opinii diferite și independente? La prima vedere s-ar părea că nici o abordare coherentistă a opiniilor, fie ele morale sau fizice, nu poate fi absolutistă, cu alte cuvinte nu poate fi obiectivă, fundațională sau universală, și aceasta pur și simplu deoarece, în orice univers, sunt posibile nenumărate sisteme totalizatoare de opinii care sunt independente. Aceasta a fost, de multă vreme, o obiecție standard la adresa teoriei coerenței a adevărului, adică la adresa ideii că noi ar trebui să acceptăm sau să respingem propozițiile pe temeiul gradului lor de coerență cu un anume sistem totalizator de opinii : nu se poate da în acest mod nici un temei în favoarea tezei că o propoziție e adevărată, deoarece există, în principiu, infinit de multe sisteme totalizatoare alternative de propoziții, care sunt coerente intern dar cu care această propoziție nu e în acord. Adoptarea coerenței ca explicație favorită a adevărului pare să conducă direct la relativism. Există doar o lume, dar nenumărate sisteme de propoziții.

Ne vom întoarce acum la scrierile lui Brink (1989: 125 – 135), care au propus un fel de înmlădiere a tentativelor recente din spațiul filosofiei științei de a obține un realism coherentist (Harré,1986; Giere,1988 et.al.). Brink se inspiră din filosofii neo-idealiști, mai ales din Blanshard (1939), în ce privește materialele de construcție necesare unui argument care să respingă obiecția evidentă schițată mai sus. Un sistem de opinii totalizator include nu numai opinii de ordinul întâi, cu privire la cutare sau cutare obiect, ci și opinii de ordinul doi, cu privire la aceste opinii de ordinul întâi. Un sistem științific de opinii include opinii cu privire la valabilitatea opiniilor științifice de ordinul întâi. De exemplu, am putea crede că opinia cuiva că sodiul reacționează spontan cu apa la temperatura camerei e bine fondată. Dar acest lucru nu poate să se întâmple cu privire la valabilitatea unor opinii de ordinul întâi care sunt reprezentări ale unei realități independente, deoarece chiar dacă ar exista o asemenea situație obiectivă, noi nu am avea acces la ea. Blanshard a argumentat că teoria coerenței a adevărului e „obiectivă" doar în măsura în care putem trata lumea ca fiind făcută din același „material" cu gândirea, ca fiind potențial legată logic de opinie. De exemplu, regulile și acțiunile sunt din același „material". Așa cum spune Wittgenstein: „O așteptare și împlinirea ei se întâlnesc în limbaj". Opiniile adecvate de ordinul doi vor fi opinii cu privire la eficacitatea opiniilor de ordinul întâi ca ghizi ai acțiunii. Argumente inductive complicate, bazate pe un asemenea mod de a combina coerența și realismul, au fost deja schițate în capitolul trei. Pentru o apărare de tip coherentist a realismului moral va trebui să construim un analog al acestei structuri stratificate de opinii care ia opiniile morale drept judecăți de ordinul întâi. Se poate crede că opinia cuiva cum că discriminarea rasială e rea e bine fondată, sau că dacă ea e împărtășită, atunci va duce la emanciparea umană, și se poate crede, la un nivel mai înalt, că emanciparea umană e de asemenea bună. Tot așa cum opiniile de ordinul doi din sistemul totalizator de opinii științifice sunt opinii cu privire la felul în care opiniile de ordinul

întâi reuşesc să ne ajute să controlăm lumea materială, tot astfel opiniile de ordinul doi din cadrul sistemului totalizator de opinii cu privire la natura umană şi la formele de viaţă umane, vor fi opinii cu privire la felul în care opiniile de ordinul întâi reuşesc să ne ajute să controlăm lumea umană, de exemplu ele se vor referi la gradul în care opiniile de ordinul întâi sunt eficace în promovarea prosperităţii omului.

Dar acest argument pare a nu reprezenta nici un avans în comparaţie cu argumentele examinate deja în acest capitol. Tot ceea ce putem spune e că o opinie morală trebuie încorporată coerent în sistemul nostru totalizator de opinii dacă ea serveşte concepţiei noastre cu privire la nevoile, scopurile, ţelurile sau bunurile omului. Acest argument nu dovedeşte nimic în sensul că nu ar putea exista oricât de multe forme de viaţă pentru care ar putea fi pregătite cu succes fiinţele umane, în care opiniile de ordinul întâi ar diferi radical una de alta, cu toate că fiecare ar fi eficace în contextul său. Bătaia aplicată copiilor ar putea produce adulţi fericiţi, într-o cultură, şi nevrotici în alta. Opiniile de ordinul doi care sunt opinii cu privire la eficacitatea opiniilor de ordinul întâi, trebuie să fie tot atât de diverse din punct de vedere cultural precum sistemele de opinii de ordinul întâi. Opiniile locale cu privire la ce este bine sau rău, cu privire la care practici pot contribui la păstrarea, înflorirea şi dezvoltarea fiecărei forme de viaţă tribale, chiar a unui Imperiu al Răului, nu trebuie să conveargă necesarmente, din câte ne putem da seama, într-o unică şi coerentă formă de viaţă.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE:

Aquinas,St. Thomas, 1270 (1945) *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas,* A.C. Pegis (ed.), New York: Random House.

Boas, F. 1928 *Anthropology and modem life,* New York: Norton.

Benedict, R. 1934, *Patterns of culture,* Boston and New york: Houghton Miflin.

Blanshard, B. *The nature of thought,* London: Routledge and Kegan Paul.

Brink, D.O. 1989, *Moral realism and the foundations of ethics,* Cambridge: Cambridge University Press.

Finnis, J. 1980, *Natural law and natural rights,* Oxford: Clarendon Press.

Fuller, L. 1978, *The morality of law,* New Haven: Yale University Press.

Goffman, E., 1963, *Stigma,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Griffin, J.,1986, *Well-being,* Oxford: Clarendon Press.

Harman, G. 1977, *The nature of morality,* New York: Oxford University Press.

Harris,M.,1974, *Cows, pigs, wars and witches,* New York: Random House.

Hart, H.L.A., 1975, *The concept of law,* Oxford: Clarendon Press.

Hatch, E.,1983, *Culture and morality: the relativity of values in anthropology,* New York: Columbia University Press.

Lloyd, Lord 1985, *Introduction to jurisprudence,* London: Stevens and Sons, Ch.3.

Nowell-Smith 1984, *Ethics,* Harmondsworth: Penguin.

Radcliff-Brown, A.R.,1952, *Structure and function in primitive society,* London: Cohen and West.

UTILITARISMUL

Catherine Audard

Utilitarismul consideră că o acțiune nu poate fi apreciată ca moralmente bună sau rea decât în virtutea consecințelor sale bune sau rele pentru *fericirea* indivizilor avuți în vedere. Pentru că el a fost perceput ca morală prin excelență a lui *homo oeconomicus* modern, eliberat de tabuurile religioase și morale tradiționale și preocupat în primul rând de maximizarea avantajelor personale, utlitarismul lui Jeremy Bentham și cel al lui John Stuart Mill a făcut obiectul unor critici și atacuri pasionate care i-au disimulat veritabila natură și care au perpetuat o imagine caricaturală a sa. Totuși, este vorba aici de filosofia morală care a dominat gândirea anglofonă de mai bine de două secole și care reprezintă ca atare un efort remarcabil de a răspunde la întrebările fundamentale ridicate în fața oricărei filosofii morale de proBlema lui *summum bonum*, de chestiunea articulării normelor morale cu motivația, de structura acțiunii și de posibilitatea universalizării normei morale. Respingând orice concepție transcendentă asupra binelui moral, utilitarismul a încercat un demers simetric, deși invers celui kantian: să enunțe, plecând doar de la subiectul uman și de la nevoile acestuia, un criteriu universal pentru a răspunde la întrebarea: Ce trebuie să fac? El avut consecințe revoluționare, de exemplu în materie de justiție: pedeapsa trebuie să fie proporțională – cum propovăduiau Beccaria și Bentham – cu prejudiciul comis, nu cu nevoia de răzbunare a victimei sau a societății; ea trebuie să aibă consecințe care să maximizeze bunăstarea celor mai mulți (principiul utilității al lui Bentham). Dar utilitarismul nu se confundă, totuși, cu *egoismul etic* ce caracterizează teoria alegerii raționale. A face dreptate utilitarismulului este deci o misiune importantă, fie și pentru motivul că discutarea sa ocupă un loc central în cele mai importante filosofii morale contemporane, de la John Rawls la Amartya Sen, la Bernard Williams sau la Charles Taylor.

Utilitarismul este o teorie morală care permite să coordonăm într-o manieră precisă evaluarea și acțiunea morale. El posedă *trei* dimensiuni esențiale: un criteriu al binelui și al răului *(welfarism)*; un imperativ moral: maximizarea acestui bine *(prescriptivism)*; o regulă de evaluare a acțiunii morale grație acestui criteriu *(consecinționism)*.

Ca și epicureismul, utilitarismul este în primul rând, o concepție despre *summum bonum* pe care îl definește printr-o valoare unică, fericirea sau bunăstarea *(welfare)* indivizilor, termenul utilitate trebuind, deci, să fie considerabil extins la tot ceea ce procură o satisfacție, fără a fi necesarmente „util". Trei serii de dificultăți apar atunci. Cea dintâi privește definirea acestui bine unic *(bien unique)*. După concepția adoptată în această privință, vom avea mai multe tipuri de utilitarism: *hedonist*, dacă binele este identificat cu plăcerea într-un sens cantitativ (Bentham, *Principes*, IV), *eudemonist*, dacă binele este fericirea (J.S. Mill, *Utilitarisme*, II); în fine, ideal, dacă se includ în fericire idealuri „dezinteresate" (G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903, III). Versiunea hedonistă a utilitarismulului a fost abandonată căci, tratând utilitatea ca pe o stare mentală resimțită de individ, ea nu permite operarea de calcule elementare, fără de care utilitarismul nu mai are sens, în particular comparații interpersonale în ce privește bunăstarea. Dimpotrivă, dacă se definește utilitatea prin intermediul unor comportamente obiective, adică plecând de la preferințele exprimate de indivizi în alegerile și deciziile lor, în manieră ordinală și nu cardinală, atunci avem o versiune de utilitarism în care conceptul de fericire nu mai are practic nici un rol și în care comparațiile interpersonale ale bunăstării devin posibile. Cea de a doua dificultate este de a ști dacă utilitarismul este o doctrină pur *descriptivă*, ca la Hume, adică o concepție despre motivația umană, sau e o etică *imperativă*, ca la Bentham, Mill sau Sidgwick și care, ca atare, trebuie să își demon-

streze criteriul. Problema „demonstrării" *(la „preuve")* utilitarismului sau a caracterului axiomatic al principiului utilității a fost o sursă constantă de dispute și a fost văzută de numeroși filosofi, utilitariști și antiutilitariști, ca rezultând dintr-o confuzie logică între fapt și normă; acesta este sensul criticii făcute de G.E. Moore „erorii naturaliste" (*naturalistic fallacy*, *sophisme naturaliste*, în versiunea franceză – N. trad.). Cea de a treia dificultate este de a ști dacă imperativul moral se referă la utilitatea individuală sau la utilitatea totală, calculată ca un sold net *(solde net)* al satisfacțiilor în raport cu dezavantajele, fiecare contând în mod egal și fiind tratată într-o manieră imparțială.

Cea de a doua trăsătură importantă a utilitarismului oferă un răspuns la această problemă: este vorba de un *prescriptivism* care cere o universalizare a maximei individuale. Acțiunea justificată din punct de vedere moral (*moralment justifiée* pentru englezescul *morally right* sau chiar numai *right* – N. trad.) este cea ale cărei consecințe trebuie să producă „cea mai mare fericire a celor mai mulți" (Bentham, *A Fragment on Government*, Préface, 3). Această maximizare nu este naturală, în sens de înnăscută; dovadă e faptul că ea e însoțită de sancțiuni, ele însele bazându-se pe principiul utilității pentru a fi eficace.

În al treilea rând, utilitarismul este un *consecinționism* care se opune intervenției criteriilor *a priori* pentru a judeca o acțiune. El critică o morală de tip deontologist (cea a lui Kant, în particular), în cazul căreia respectul unor principii independente conferă caracter moral acțiunii. Problema care se pune atunci este de a ști de ce tip este acțiunea ale cărei consecințe sunt evaluate. Dacă acțiunea este înțeleasă ca o acțiune particulară, oricare ar fi aceasta, evaluarea morală trebuie să aibă de fiecare dată ca obiect consecințele acestei acțiuni pentru bunăstarea noastră *(utilitarismul acțional)*, ceea ce poate conduce la acceptarea ca justificate din punct de vedere moral a unor acte utile, dar contrare intuițiilor morale curente, precum: a minți, a nu îți ține promisiunea etc. De aceea utilitarismul contem-

poran a dezvoltat strategii indirecte pentru a încerca remedierea acestei probleme, cea mai cunoscută fiind aceea a *utilitarismului normativ*. În această concepție, acțiunea este înțeleasă prin raportare la o regulă pe care caută să o respecte fără excepție, iar consecințele care trebuie evaluate sunt cele ce decurg din adoptarea acestei reguli generale, nu din actul singular.

Pentru a lămuri mai bine aceste diferite versiuni ale utilitarismului și pentru a le examina coerența, pare indispensabil să procedăm, mai întâi, la o rapidă trecere în revistă istorică a izvoarelor utilitarismului.

Precursorii utilitarismului

Istoria utilitarismului, al cărui apogeu se situează între 1740 și 1870, se confundă cu istoria filosofiei morale britanice și, chiar dacă împrumuturile franceze, cum ar fi influența lui Hélvétius asupra lui Bentham, sunt reale, este vorba mai curând de o reîntâlnire cu tradiția lui Hobbes și Hume decât de veritabili factori de influență, externi tradiției insulare. Utilitarismul este deci inseparabil de empirism, de ceea ce Mill numea „școala experienței și a asociaționismului" sau „doctrina circumstanțelor" în contrast cu marile sisteme metafizice ale epocii (Mill, *Autobiography*, 153). Caracteristicile sale principale sunt asociaționismul psihologic – un „newtonism moral", cum notează Elie Halévy (*op. cit.*, I, 16–17) care este purtătorul unei veritabile „geometrii morale" (Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, 261) – și individualismul, combinate cu un naturalism moral.

Doctrina utilitaristă s-a constituit în secolul al XVIII-lea în jurul a *patru probleme majore* ale filosofiei morale engleze a epocii, cărora ea a încercat să le ofere soluții: raportul dintre legea naturală și virtute, dintre egoism și altruism, dintre asociația ideilor și deprinderilor și motivațiile morale, în fine, dintre filosofia morală și reformele politice și sociale.

Doctrina utilitaristă posedă o puternică dimensiune teleologică în virtutea legăturii pe care ea o stabilește între căutarea naturală a plăcerii, repulsia față de durere și moralitate. Problema care îi preocupa pe autorii din secolul al XVIII-lea, pe urmele lui Cumberland și a criticii făcută de acesta lui Hobbes, adică pe Hume și pe teologii de la Cambridge, John Gay și mai ales William Paley, era problema foarte largă a raporturilor dintre natură și virtute. După juriștii din secolul al XVII-lea, H. Grotius în particular și faimosul său *etiamsi daremus* („chiar dacă ne-am pune de acord că nu există Dumnezeu"; *De jure belli ac pacis*, 1625, § XI), nu mai e cu putință să se accepte divorțul dintre legea naturii, care e cea a interesului, și *diktatele* morale. Se pot găsi premise ale acestei poziții la Platon, în celebra discuție din *Protagoras*, unde Socrate pare a se apropia de un hedonism à la Bentham (315b–359b) sau la Aristip din Cyrene ori Epicur, adică în tradiția hedonismului rațional. Ideea că binele are un fundament natural, după ce fusese alungată de ascetismul creștin, revine în filosofia morală o dată cu Hobbes, care nu este, totuși, un utilitarist, pentru că din punctul lui de vedere *summum bonum* este pentru fiecare individ prezervarea propriei vieți, nu utilitatea publică. Richard Cumberland, criticul lui Hobbes, este cel dintâi care pune principiul utilității ca fundament al legii naturale, dar într-o formă impregnată de religiozitate; legile naturii, spune el, sunt „mijloacele fericirii comune a tuturor, în care e conținută cea mai mare fericire a fiecăruia" (*De Legibus Naturale*, 1672, 107–108). Ideea de utilitate, individuală și socială, ca și aceea de fericire publică, vor deveni rapid teme centrale ale filosofiei Luminilor (R. Mauzi, *L'Idée de bonheur au XVIII-ème siècle*, 1979, 255–268); dar nu aici trebuie să căutăm originalitatea doctrinei utilitariste. Lui Hutcheson i se atribuie prima formulare a principiului utilității (*Recherches sur nos idées de la beauté et de la vertu*, 1725, 178–192). Dar, ca și Shaftesbury, Hutcheson nu e preocupat decât de problema motivației umane, fără a mai repune în chestiune problema identității dintre virtute și fericire. Dimpotrivă, Hume

caută o explicație acestei identități, rebotezată de Halévy „principiul fuziunii intereselor“, explicație pe care o găsește în conceptul de *simpatie*, căruia îi propune variate explicații în *Traité* și în *Enquête*. Emoția naturală pe care o resimțim în fața fericirii sau nefericirii altuia servește drept ghid al acțiunii morale și al aprobării sale. „Se numește virtuoasă orice calitate a spiritului care produce plăcerea prin simpla sa contemplare, la fel cum numim vicioasă orice calitate care produce durere“ (*Traité*, III. iii, 1, 214). Dar Hume nu poate fi considerat un filosof utilitarist în deplinul înțeles al cuvântului, deoarece el folosește termenul utilitate într-o manieră imprecisă, ca întreaga sa epocă, de altfel (a se vedea *L'Enquête sur les principes de la morale*, 1751, Secțiunea 5). Mai mult, pentru el, sarcina filosofiei morale nu este de a indica ceea ce *trebuie* făcut, ci ceea ce *este*. Principiul utilității nu reprezintă o *normă* a acțiunii morale, ci un fapt de observație (*Traité*, III, i, 1); aceasta îl distinge de demersul utilitarist clasic. Totuși textele lui Hume despre dreptate (*Traité*, III, 1) prefigurează doctrina utilitaristă prin aceea că virtutea dreptății este concepută aici nu ca naturală, ci ca „o virtute artificială“ derivată din impulsul nostru natural spre bunăvoință (*benevolence* – engl.). Instituțiile sociale și politice sunt cele care moralizează acest instinct natural grație simpatiei și aprobării pe care le suscită, cum va spune mai târziu J. S. Mill (*Utilitarismul*, V). Ceea ce este just din punct de vedere moral *(moralment juste)* este deci derivat *din telos*, adică din încheierea acțiunii noastre și nu e fixat anterior acțiunii, așa cum se întâmplă în doctrinele deontologiste.

Hume nu înlătură, totuși, ambiguitatea fundamentală a simpatiei: e vorba de o emoție altruistă sau de una egoistă? Cu siguranță el admite că în politică e de preferat să îl urmăm pe Hobbes și să spunem că egoismul este tendința predominantă a naturii umane. Dar această teză nu este oare în contradicție cu „identitatea naturală a intereselor“ (Halévy, *op. cit.*, I, 26), care a permis, probabil, supraviețuirea umanității? Cum se articulează egoismul și altruismul dacă este adevărat că toate comportamentele individuale sunt determinate de interesul personal?

Hobbes și Mandeville („*La fable des abeilles*", 1723) sunt cei doi susținători ai tezei pe care utilitariștii vor s-o distrugă, anume că viciile private reprezintă izvorul binelui public. De ce să mai vorbim de vicii și să nu spunem că orice acțiune, chiar aparent egoistă, ale cărei consecințe sunt în avantajul celor mai mulți, e bună din punct de vedere moral? Astfel se ajunge la teza centrală a utilitarismului și a economiei politice născută din identitatea naturală a intereselor. Dar dacă această teză e verificată în economia politică („mâna invizibilă" a lui Adam Smith), de ce este ea contrazisă în politică? Acesta este punctul slab al precursorilor doctrinei utilitariste pe care Bentham va încerca să îl remedieze.

În mod curios, un teolog, John Gay (*Preliminary Dissertation*, 1731), este cel care poate fi considerat ca veritabilul inspirator al lui Bentham și al doctrinei utilitariste, prin aceea că el pune în chestiune această identitate naturală și ridică problema centrală a „identificării artificiale a intereselor" (Halévy, *op. cit.*, I, 27). El scrie: „cea mai mare parte a oamenilor încuviințează virtutea sau, mai degrabă, acțiunile virtuoase fără a fi capabili să ofere nici un motiv al acestei încuviințări; alții o caută fără să știe că ea tinde spre propria lor fericire privată și o urmează chiar și atunci când ea pare incompatibilă cu propria lor fericire". Gay presupune atunci că poate fi creată o asociere regulată între ideea propriului nostru interes și cea de interes public și continuă afirmând că „virtutea înseamnă conformitate în raport cu o regulă de viață care îndrumă acțiunile tuturor creaturilor raționale în privința fericirii unora și altora" (*op. cit.*, 462). Se poate observa atunci de ce utilitarismul nu poate fi asimilat egoismului etic, chiar dacă el recunoaște realitatea egoismului psihologic.

Importantă aici este crearea unei asociații stabile între interesul personal și interesul public. Principiul asociației ideilor ocupă locul principiului newtonian al atracției universale, explicând conexiunea dintre ideile de plăcere și durere, care se realizează într-o manieră diferită la oameni, ca și disjuncția dintre interesul personal și interesul politic. Aceasta este teza lui John Gay, reluată și amplificată de David Hartley, de Hume, desigur, și de Joseph Priestley (*Essay*,

1768). De la Hartley împrumută Bentham ideea că fericirea este o sumă de plăceri simple, unite prin asociere, ceea ce deschide calea calculului utilitarist aşa cum va fi folosit în economia bunăstării. Asociaţionismul este cel care a inspirat concepţia utilitaristă a acţiunii ca rezultând din anticiparea unei plăceri şi din teama de durere. Dar la Hume se întâlneşte cea mai fină şi mai complexă utilizare a acestei legi de asociere atunci când el examinează natura sentimentelor morale (*Traité*, III, iii, 1).

Doi cititori ai lui Hume, Beccaria şi Hélvétius, vor transforma principiul utilităţii într-un instrument critic al moralităţii obişnuite şi al legilor, anticipând în acest fel radicalismul social şi moral al lui Bentham şi, într-o mai mică măsură, al lui Mill. Pentru Hélvétius (*De L'Esprit*, 1758, mai ales *Discours III*, cap. XIII), legile şi instituţiile nu sunt drepte decât dacă servesc cea mai mare fericire a tuturor, utilitatea publică şi interesul general. Vorbe revoluţionare într-o epocă a privilegiilor! În ce-l priveşte pe Beccaria, acesta pretinde ca „pedeapsa să nu fie un act de violenţă a unuia sau a mai multora împotriva unui cetăţean particular; ea trebuie să aibă un caracter esenţialmente public, să fie promptă, necesară, cea mai îngăduitoare posibilă în circumstanţele date, proporţională cu delictele şi fixată de legi" (*Traité des délits et des peines*, 1764, ch. 42).

Utilitarismul clasic

Doctrina utilitaristă zisă clasică găseşte expresia cea mai pură la William Godwin (1756–1836). Dar veritabilul fondator al utilitarismului ca doctrină, ca mişcare politică şi socială, este Jeremy Bentham (1748–1832).

Recunoscându-se îndatorat faţă de materialismul francez – „am clădit întreg edificiul pe fundamentul utilităţii elaborat ca atare de Hélvétius" (*Correspondance*, II, 117) – Bentham a ştiut să unifice ideile predecesorilor săi pentru a face din acestea un instrument radical de critică a instituţiilor societăţii engleze din vremea sa, a

ceea ce el numea „sofismele“ de orice tip, economice, politice și filosofice (Halévy, op. cit., III, 1–3), care ridică obstacole în fața fericirii oamenilor și dreptății sociale. Astfel, „radicalismul“ lui Bentham a ajuns să tranforme într-o manieră revoluționară concepția despre dreptatea penală și despre raportul dintre delict și pedepse, conferindu-le ca unic ghid utilitatea socială și nu dorința de răzbunare. De asemenea, justificarea morală a democrației prin utilitate nu a încetat să aibă consecințe radicale, cum au fost progresele înregistrate de votul universal, amorsate prin *Reform Bill* (1832), ca și concepția dezvoltată de Bentham în al său *Cod constituțional* cu privire la controlul guvernaților asupra guvernanților.

El a transformat doctrina utilitaristă dintr-o teorie descriptivă într-una normativă. „Diferența dintre Hume și mine, scria el, constă în utilizarea principiului utilității care, pentru el, se aplică la ceea ce este iar pentru mine la ceea ce ar trebui să fie.“ (Mss UC 10. 129). Preocupările practice domină la Bentham, ceea ce explică faptul că filosofia morală ca atare nu este centrală în scrierile sale, și că opera sa tratează în esență problemele reformelor juridice și constituționale (el a redactat constituția pentru numeroase țări, fără a mai număra *Codul său Constituțional),* ca și problemele economice. Acest accent îl diferențiază de utilitariștii sfârșitului de secol XIX și de cei din secolul XX, mai preocupați de problema unei etici individuale. Filosofia sa morală este cuprinsă în două texte, *A Fragment* și *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cărora li se adaugă *Deontology*, în care tratează în mod special morala privată. Prin „morală“ el înțelege teoria normativă care indică omului, în general, dar mai ales legiuitorului, care sunt scopurile ce trebuie căutate, bazându-se pe o cunoaștere științifică a resorturilor comportamentului uman.

„Natura a plasat umanitatea sub influența a doi stăpâni: plăcerea și durerea. Numai ei sunt în măsură să ne indice ceea ce trebuie să facem și determină ceea ce vom face. Criteriul binelui și răului, pe de o parte, lanțul cauzelor și efectelor, pe de altă parte, sunt supuse

stăpânirii lor. Ele ne guvernează în toate acțiunile, în tot ceea ce spunem, în tot ceea ce gândim... Principiul utilității recunoaște această subordonare și o consideră drept fundament al acestui sistem, al cărui obiect este construirea edificiului fericirii cu mijloacele rațiunii și dreptului“ (*Principes*, I, 1).

Versiunea normativă a utilitarismului propusă de Bentham ridică o problemă: este el vinovat sau nu de „eroarea naturalistă“?

Pentru a răspunde negativ trebuie să înțelegem că Bentham nu a confundat niciodată observarea comportamentelor umane cu elaborarea unui principiu de acțiune. Dimpotrivă, el a distins cu meticulozitate între „principiul celei mai mari fericiri a celor mai mulți, ca unic scop universal dezirabil“ și „fericirea fiecărui om care e unicul său scop real *(actual)*“ (Mss UC 158.61). Tocmai confuzia între aceste două sensuri ale principiului utilității, unul normativ și colectiv, celălalt descriptiv și individual, este sursa neînțelegerilor (Harrison, *Bentham*, 109). Critica foarte severă făcută noțiunii de drepturi ale omului (Bentham, *Sophismes anarchiques*) e fondată pe denunțarea acestei confuzii, ca și pe inutilitatea unor asemenea drepturi când principiul utilității produce efecte identice pe o bază mult mai solidă. Veritabila critică ce se poate aduce filosofiei lui Bentham constă, în realitate, nu în a-l acuza de derivarea unei norme dintr-un fapt, ci de a fi delimitat defectuos maniera indirectă în care funcționează principiul utilității; cel ce va corecta, în acest punct, simplismul psihologiei benthamiene va fi John Stuart Mill.

Celălalt element problematic al doctrinei lui Bentham este hedonismul, adică definirea lui *summum bonum* ca plăcere. E cunoscută remarca sa provocatoare: „la o cantitate egală de plăcere, jocul de cărți are tot atâta valoare ca și poezia“. (J.S. Mill, *Essay on Bentham*, 1828, 123). Criticile nu au iertat o viziune atât de simplificată a ființei umane, o reducere a sentimentelor la o mecanică atât de simplistă. Trebuie totuși să înțelegem bine obiectivele lui Bentham care nu constau în a propune o etică individuală, ci în a descoperi o „aritmetică morală“ care să îi permită Legiuitorului să își atingă obiec-

tivul utilizând resorturile mașinii umane. „Calculul fericirii" *(le „calcul félicifique")* este, mai întâi, calculul pe care fiecare și-l face pentru sine, pentru a-și maximiza satisfacția și a-și minimiza suferințele (*Principes*, IV). Valoarea unei plăceri sau a unei dureri depinde, după el, de următoarele condiții: intensitate, durată, certitudine, proximitate, fecunditate, puritate, extensiune. Astfel, vom putea evalua plăcerea sau durerea procurate de activitate, înmulțind numărul care reprezintă intensitatea sa cu cel care reprezintă durata, apoi înmulțind acest produs cu cele două fracții reprezentând certitudinea și proximitatea. La aceasta se adaugă distincția dintre plăceri/dureri simple și, respectiv, complexe (*Principes*, V). Însă pentru a putea fi coordonate, acțiunile noastre au nevoie de diverse tipuri de „sancțiuni" (*Principes*, III) care reglementează această căutare a plăcerii, producând o durere proporțională: sancțiuni externe, fizice, politice, morale și religioase, precum și sancțiunea internă a conștiinței. Acest calcul este apoi cel al Legiuitorului sau al judecătorului atunci când promulgă legi sau iau decizii urmărind să obțină cea mai mare fericire pentru cei mai mulți.

În același fel, așa cum remarca Michel Foucault (*Surveiller et punir*, 975, 210), „Bentham definește un procedeu de subordonare a corpurilor și a forțelor care trebuie să sporească utilitatea puterii făcând economia Prințului". Această cuantificare a plăcerilor va fi rafinată de John Stuart Mill, dar ea va fi în același timp un concept central al economiei politice în formare și, mai apoi, al economiei normative care va urma *à la lettre* indicația lui Bentham, anume că există „o singură măsură comună care dă seama de natura lucrurilor – moneda" (Mss UC 1.27). Vilfredo Pareto (*Manuel d'économie politique*, 1096) este cel care va abandona această concepție cardinală a măsurii utilității (marginale) pentru a o înlocui printr-o măsură ordinală: ordinea preferințelor între diferitele combinații posibile de bunuri.

Slăbiciunea poziției lui Bentham constă, în definitiv, în asociaționismul și în atomismul său social, defecte care, după cum au

arătat-o criticile moderne, afectează pe toți reprezentanții utilitarismului clasic. Proiectul său este social, dar dat fiind că el concepe societatea ca pe o simplă adunare de atomi individuali de plăcere și durere, iar dreptatea socială ca pe o considerare egală a preferințelor individuale, ignorând aspectele distribuției, el neglijează atât persoana și drepturile sale, cât și natura specifică a socialului. Bentham, împreună cu prietenii săi Jean-Baptiste Say, Thomas Ricardo, David Malthus și James Mill au creat cu siguranță câmpul omogen al datelor cantitative, „utilitățile", care va fi cel al economiei politice; în aceasta constă fără îndoială meritul său cel mare. El a visat să calculeze utilitatea publică pe baza comparațiilor interpersonale de bunăstare. Dar, făcând aceasta, el a diminuat pretențiile utilitarismului de a fi o veritabilă filosofie morală.

În mod curios, în ciuda educației „utilitariste" primite sub tutela tatălui său, James Mill, și a lui Bentham, și cu toate că a fost autorul manifestului doctrinei, *Utilitarismul* (1863), John Stuart Mill (1806-1873) a dezvoltat în opera sa, în particular, în *Despre libertate* (1859), o filosofie personală infinit mai bogată și mai complexă decât cea a tatălui și prietenilor săi. O problemă foarte importantă este, prin urmare, cea a coerenței poziției lui Mill, a acordului dintre liberalismul și utilitarismul său. Alte două probleme centrale pentru viitorul filosofiei morale se cer a fi abordate. Se pune, mai întâi, problema „demonstrării" *(la „preuve")* utilitarismului. Pe de altă parte, sensul pe care Mill îl dă binelui suveran, fericirea, este foarte diferit de „calculul fericirii" al lui Bentham. Se mai poate vorbi oare de utilitarism atunci când caracterul unic al criteriului tinde să dispară?

Mill pare a fi deci, ca și Bentham, un naturalist și pare a comite aceeași eroare naturalistă atunci când vorbește despre „demonstrarea" principiului utilității ca și când ar fi vorba de o constatare de fapt. În realitate, când se compară *Utilitarismul* cu *Système de logique*, se observă că, dacă Mill cere „demonstrații" pentru principiul utilității, o face în cadrul luptei sale împotriva intuiționismu-

lui lui William Whewell în mod special (*Lectures on the History of Moral Philosophy*, 1852), în numele raționalității în etică și nu pentru că ar confunda judecățile științei cu cele ale eticii. A justifica o acțiune, fie ea de ordin moral, prudențial sau estetic, înseamnă a putea subsuma această acțiune unei reguli mai generale în numele unui principiu universal, confirmat permanent de „practica reflexivă“ *(reflective practice)*. „Principiul general căruia ar trebui să i se conformeze toate regulile practice este că ele trebuie să conducă la fericirea omenirii sau, mai degrabă, la fericirea tuturor ființelor înzestrate cu sensibilitate; cu alte cuvinte, promovarea fericirii este principiul teleologic ultim“ (*Système de logique*, VI, xii, 7). Două consecințe, cel puțin, al acestei interpretări merită să fie notate. Mai întâi, acuzația de naturalism adusă lui Mill, ca și lui Bentham, este eronată dacă se referă la etica și la psihologia sa; ea nu se aplică de fapt decât epistemologiei lui Mill. Acesta distinge destul de clar între simpla dorință și acțiunea voluntară, între o acțiune săvârșită direct din plăcere, precum generozitatea spontană, și o acțiune cu adevărat morală, în care satisfacția este unul dintre motive, alături de alte elemente, al căror ansamblu îl constituie fericirea. El reușește să se delimiteze de egoismul psihologic al lui Hume și Bentham. El refuză să reducă bunăstarea la plăcerea cantitativă și introduce ideea unor plăceri mai elevate decât altele (*Utilitarismul*, II). Dar oare în ce măsură mai rămâne el partizan al valorii unice a utilității și nu este un pluralist etic (Isaiah Berlin, *Concepts and Categories*, 1978)?

Tratând etica drept o disciplină independentă de orice fundament metafizic, Henry Sidgwick (1838–1900) caută să ofere un răspuns la principalele dificultăți întâlnite la Bentham și Mill, în particular cele care privesc „demonstrarea“ principiului utilității și confuzia dintre egoismul psihologic și cel etic. Plecând de la principiile etice ale simțului comun, Sidgwick arată (*The Methods of Ethics*, 1874) că acestea pot fi reduse la trei „metode“ compatibile între ele: intuiționismul, utilitarismul și egoismul etic, fără a apela

la intervenția sancțiunii religioase. Aceste metode, deosebite la prima vedere, trimit la aceleași evidențe morale: (1) ceea ce se consideră bun pentru sine trebuie să fie astfel pentru oricine se găsește în aceeași situație; (2) trebuie acordată aceeași importanță viitorului și prezentului; (3) satisfacția unei persoane este la fel de importantă ca și satisfacția alteia, oricare ar fi ea; (4) o ființă rațională trebuie, în general, să urmărească realizarea binelui. Toate aceste evidențe arată că există un principiu general al buneivoințe *(benevolence)*, termen drag lui Hume, pe care simțul comun îl recunoaște ca regulă determinantă în caz de conflict. Acesta este și principiul de bază al utilitarismului; simțul comun, fără a fi întotdeauna utilitarist, spune Sidgwick, recunoaște că principiul aplicabil, în ultimă instanță, este principiul utilității pentru cei mai mulți. Intuițiile morale pot fi, prin urmare, reduse la acest principiu prim. În fine, însuși egoismul etic recunoaște aceste evidențe, cu excepția celei din urmă fiindcă, deși raționali și urmărind realizarea binelui, noi avem nevoie de sancțiuni pentru a acționa moral. Sidgwick trage concluzia că există o contradicție a principiului utilitarist ca principiu al bunăvoinței generalizate.

Dar Sidgwick se distinge de predecesorii săi prin faptul că epistemologia sa nu este nici naturalistă, nici empiristă. El evită eroarea naturalistă prin aceea că refuză o definire simplă a binelui prin fericire sau plăcere. El respinge mai ales egoismul psihologic și asociaționismul care constituiau, începând cu Hume, instrumentele concepției utilitariste a motivației. În sfârșit, el rupe legătura care exista, începând cu John Gay și Bentham, între o teorie morală descriptivă și o teorie normativă, care făcea din utilitarism o concepție radicală cu privire la societate și la viața politică. Începând cu Sidgwick, utilitarismul devine independent atât față de un proiect metafizic, cât și față de unul politic sau social.

Utilitarismul contemporan este rezultatul numeroaselor critici adresate versiunii zise „clasice". Doctrina a cunoscut o reînnoire remarcabilă începând cu mijlocul secolului al XX-lea și a fost profund remaniată în numeroase direcții, între care trei sunt cu deosebire importante: definirea utilității prin preferințe și nu din perspectiva hedonismului psihologic, utilitarismul normativ și universalizarea maximelor prudenței (David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, 1965). În ciuda acestor remanieri, criticile fundamentale rămân centrate esențialmente pe felul în care utilitarismul tratează problema persoanei și a dreptății.

Una dintre cele mai dezbătute probleme în utilitarismul contemporan a fost critica hedonismului și definirea principiului utilității în termeni ce se pretează în același timp evaluării cantitative și prescrierii universale. Bunăstarea poate fi descrisă, urmându-l pe Bentham, ca *starea mentală* pe care o resimțim atunci când ne satisfacem anumite opțiuni și care ne face să urmărim obținerea anumitor obiecte. Acestei definiții a utilității ca stare mentală Nozick (*Anarchie, état et utopie*, 1974, 42–5) i-a opus următoarea critică. Dacă o „mașină" ne-ar permite să ne petrecem viața resimțind fără încetare stările cele mai agreabile ce ni le-am putea imagina, oare nu ne-ar recomanda utilitarismul acest mod de viață drept cel mai valabil? Iată de ce utilitarismul contemporan, spre deosebire de acela al lui Bentham și Mill, preferă să definească utilitatea printr-un criteriu mai obiectiv decât starea mentală, anume prin satisfacerea *preferințelor* presupuse a reprezenta, după un model behaviorist, bunăstarea individului. Se poate deduce logic, fără a fi siguri de acest lucru, că „preferințele exprimate" corespund unei stări mentale de bunăstare. Dar, de îndată ce a fost formulată această definiție, se pune problema prescriptivității universale. De ce trebuie maximizate aceste satisfacții, oricare ar fi ele? Trebuie să specificăm totodată că aceste preferințe nu trebuie să fie nici

inconștiente, nici iraționale, nici contrare interesului nostru „obiectiv", ci „informate"și prudențiale. Se ajunge, așadar, la schimbarea sensului însuși al termenului „preferință".

Cât privește utilitarismul normativ, acesta corespunde unui efort de a pune în acord rezultatele utilitarismului și intuițiile morale comune, după cum o arată exemplul promisiunii. Un utilitarist nu va fi îndreptățit să își respecte promisiunea decât dacă va putea calcula că astfel își maximizează în mod direct utilitatea, în sens prudențial, ceea ce pare a fi în contradicție chiar cu noțiunea de promisiune sau de angajament moral, oricare ar fi acesta. Pe de altă parte promisiunea, ca și celelalte angajamente, stabilește o relație particulară de încredere în raport cu ceilalți, de care calculul utilitarist nu-și poate da seama decât indirect, afirmând că respectarea promisiunii va spori bunăstarea generală. Argumente de acest gen au dus la strategia indirectă a utilitarismului normativ. Pentru acesta din urmă, acțiunea morală este cea concepută în raport cu o regulă pe care caută să o respecte (Richard Brandt, *A Theory of the Right and the Good*, 1979). Se va spune că acțiunea este moralmente bună dacă se poate dovedi că acele consecințe care rezultă din adoptarea regulii sunt mai bune decât cele rezultate din adoptarea unei alte reguli generale. Bentham și Sidgwick sunt utilitariști acționali, în timp ce Mill poate fi considerat, după unii autori, drept un utilitarist normativ. Dacă termenul „regulă" este înțeles ca o regulă posibilă, nu reală, atunci această ultimă poziție nu este deloc departe de kantianism. Dacă înlocuim voința în sensul lui Kant cu ipoteza utilitaristă a bunăvoinței ca sursă a sentimentelor morale, atunci imperativul categoric poate intenționa să spună: „Acționează numai conform acelei maxime care ți-ar plăcea (și nu care vrei) să devină lege universală." Dar dacă înțelegem prin regulă o regulă utilă, ce operează în societate, avem un rezultat cu totul diferit. Prin urmare, utilitarismul normativ pare să evite aporiile egoismului etic și ale comparațiilor interpersonale ale bunăstării. Din acest punct de vedere, el pare să reprezinte o soluție mai satisfăcătoare. Principala critică adresată

acestei tentative e că nu este clar în ce măsură pot fi distinse consecințele utilitarismului acțional de cele ale utilitarismului normativ și, deci, dacă e vorba aici de două concepții diferite. Or, dacă ele sunt concepții diferite, atunci ar trebui să urmăm o regulă chiar și atunci când consecințele sale nu sunt utilitariste, ceea ce e absurd.

Chiar dacă abandonarea hedonismului și apariția utilitarismului normativ par să reprezinte un progres în raport cu doctrina clasică, rămâne totuși problema domeniului de aplicare a utilitarismului. Este aceasta o doctrină universalistă și în ce sens? Într-adevăr, în virtutea utilizării date termenului „utilitate“ de teoria alegerii raționale, s-a ajuns, cum a arătat Rawls *(Théorie de la justice,* 1971, § 5), la asimilarea comportamentului moral cu cel al individului, de pildă cu al unui consumator care încearcă să-și maximizeze satisfacția, uitând dimensiunea colectivă și socială care pretinde să se țină seama de fericirea celui mai mare număr.

Doctrina utilitaristă clasică era, cu siguranță, purtătoarea unei dificultăți majore, anume tensiunea dintre un principiu normativ al acțiunii colective și un individualism metodologic, fericirea colectivă fiind definită ca însumarea utilităților individuale grație sancțiunilor sociale și politice. Dar confuzia dintre aceste două elemente nu a fost niciodată comisă de utilitarismul clasic, în particular de Bentham, care distingea clar între egoismul psihologic și principiul utilității ca normă a legiuitorului. Utilizarea actuală a termenilor *utilitate* și *utilitarism* are tendința de a neglija dimensiunea colectivă și morală a utilitarismului și de a se mulțumi, precum Hume, să generalizeze alegerile raționale ale individului.

Datorăm economistului Harsanyi (Harsanyi, 1976) și concepției sale cu privire la un utilitarism mediu încercarea de reîntoarcere la problema deciziei colective care e tratată ca o decizie individuală într-o situație de incertitudine. Astfel, pentru Harsanyi, individul ar avea *două* funcții de utilitate, una personală și alta morală. Dar o asemenea teză arată foarte clar amploarea dificultăților întâmpinate de tentativa de a îmbina raționalitatea prudențială și prescriptivi-

tatea universală. Este deci necesr să înțelegem cum se realizează trecerea de la una la celalaltă. Sub acest aspect, teoria lui Hare reprezintă un pas înainte (Hare, *Moral Thinking*, 1981). Trebuie să precizăm, spune el, că dorințele respective sunt „asentimente conferite unor prescripții". Se va spune atunci că moralitatea își poate găsi o bază prudențială în respectul intereselor și dorințelor dacă: (1) aceste dorințe sunt perfect informate și „prudente" și (2) dacă ele pot conduce la o prescriere universală. Dacă nu, utilitarismul nu este în măsură să ofere indicațiile precise necesare calculului pe care el îl recomandă. Pe de altă parte, trebuie să distingem *două* niveluri ale gândirii morale. Cel dintâi este intuitiv, este nivelul codului moral comun sau al utilitarismului normativ; cel de al doilea este nivelul „critic", în care putem proceda la calcule utilitariste în toată complexitatea lor și să deducem principiile universale cele mai potrivite pentru primul nivel. Obligația noastră nu este deci rezultatul unei motivații psihologice particulare, ci al principiilor utilitariste care ne modelează judecata și caracterul. Astfel Hare se sustrage psihologismului și introduce universalitatea fără de care calculele utilitariste ar fi lipsite de pertinență morală.

Hare nu este însă capabil să apere utilitarismul împotriva unei critici mult mai grave și anume: dacă ceea ce e drept *(le juste)* este evaluat plecând de la maximizarea preferințelor, atunci nu există nici un mijloc de a ne opune tiraniei „fanaticilor raționali" atunci când preferințele lor sunt majoritare. „Poate fi drept să conferim greutate unor dorințe condamnabile" (Hare, „*Ethical Theory and Utilitarianism*", 1976, 29). După cum se vede de aici, utilitarismul se poticnește tocmai în fața problemei *dreptății*. O reacție critică din partea filosofiei morale s-a produs rapid, iar căutarea unei sinteze între raționalitatea prudențială și prescriptivitatea universală a devenit tema dominantă a filosofiei morale contemporane în lumea anglofonă.

Sensul general al acestei dispute este bine cunoscut. Este suficient să amintim că obiecția fundamentală care pune la îndoială

capacitatea utilitarismului de a fi o filosofie morală poartă asupra modului său de tratare a *persoanei* umane. Agentul moral este considerat ca un suport al utilității, iar legăturile între aceasta și celelalte componente ale identității morale sunt absente. În particular, proiectele sau angajamentele personale care constituie integritatea persoanei (Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 1973) și care nu pot fi măsurate în termeni de consecințe socialmente utile, sunt sacrificate de această perspectivă neutră și impersonală presupusă de utilitarism. Ele trebuie să poată fi sacrificate, în orice moment, în favoarea fericirii celei mai mari a celui mai mare număr. Cum spune Rawls (*op. cit.*, 1971), „eroarea utilitarismului constă în a confunda imparțialitatea cu impersonalitatea". La această critică utilitariștii oferă două răspunsuri. Primul (Parfit, *Reasons and Persons*, 1986, cap. 15) afirmă că noțiunea de identitate personală utilizată de acest raționament este foarte problematică. Cel de-al doilea spune că această critică subestimează utilitatea anumitor angajamente și a calităților pe care acestea le presupun pentru fericirea celui mai mare număr, utilitate care, desigur, nu poate fi decât indirectă.

Dar ceea ce neglijează utilitarismul în mod deosebit este caracterul distinct și unic al fiecărei persoane (Rowls, *op.cit.*, 1971, § 5 și 30). Într-adevăr, el tratează satisfacțiile, fie ele ale unui singur individ, fie ale unor indivizi distincți în sânul unei colectivități, ca putând fi schimbate între ele.

„Așa cum bunăstarea unei persoane se constituie din seria satisfacțiilor resimțite în anumite momente, tot așa bunăstarea societății se constituie din satisfacerea sistemelor de dorințe ale numeroșilor indivizi care fac parte din aceasta... Maniera în care suma totală a satisfacțiilor este distribuită între indivizi nu are deloc importanță... Toate persoanele sunt tratate ca una singură... Pluralitatea persoanelor nu este deci luată în serios de utilitarism" (Rawls, 1971, § 5).

Contează doar intensitatea preferințelor exprimate și suma lor totală. Acest fapt antrenează mai multe consecințe dificile. Mai

întâi, utilitarismul implică posibilitatea de a reduce sau chiar de a sacrifica anumite drepturi și libertăți fundamentale dacă acest lucru sporește bunăstarea totală. Bunăoară, el poate autoriza sclavia sau iobăgia, precum și alte încălcări ale libertății individuale (Rawls, *op. cit.*, 1971, 198). Or, nici o ființă rațională preocupată de propria bunăstare, nu ar putea accepta un asemenea sacrificiu (Rawls, *op. cit.*, 1971, 40). Răspunsul utilitariștilor constă în a afirma că utilitatea care ar rezulta din asemenea sacrificii ar fi anulată de diminuarea bunăstării totale, dată fiind natura societății (rolul informației etc.). Caracterul socialmente distructiv al unor asemenea instituții, disutilitatea lor sunt ceea ce le condamnă și constituie caracterul lor nedrept. Dar aceasta lasă problema drepturilor și a deducerii lor din principiul utilității într-o situație foarte șubredă. Dacă examinăm, împreună cu Rawls, prolema egalității drepturilor, vom vedea că și aici argumentul utilitarist este slab. Utilitarismul pare că poate să se dispenseze de apelul la „drepturile" naturale pentru a ajunge la dreptate și la corectarea inegalităților. Cea mai mare fericire a celor mai mulți este mai bine realizată dacă resursele sunt redistribuite echitabil acelora care au mai puțin și a căror utilitate crește, astfel, mai mult decât aceea a celor bogați, din cauza „utilității marginale descrescătoare". Utilitarismul ar fi capabil să întemeieze dreptatea socială pe o constatare rațională și universalizabilă, nu pe drepturi morale fictive și contestabile. Dar cerința egalității și a dreptății rămâne bazată pe calcule empirice. Ea nu implică nici o referire la „inviolabilitatea persoanei umane". Ea nu are nici o prioritate asupra imperativelor bunăstării și trădează, prin urmare, intuițiile noastre fundamentale în materie de dreptate, oricare ar fi corectivele aduse de utilitarismul normativ sau de luarea în considerare a preferințelor „revelate" în locul preferințelor iraționale. Rămâne mereu riscul ca o majoritate de „naziști raționali" să își impună preferințele restului populației recurgând la argumente utilitariste.

Nu trebuie uitat un ultim atac la adresa utilitarismului, strâns legat de acuzația formulată de Rawls. E vorba de cel ce se referă la

problema *pluralismului* valorilor. Aşa cum utilitariştii nu iau în serios pluralitatea ireductibilă a persoanelor şi singularitatea lor, tot astfel ei nu îşi pun problema pluralităţii valorilor, deoarece introducerea unui criteriu unic al valorii reprezintă pentru ei un progres. Dacă afirmăm, precum Isaiah Berlin (*Concepts and Categories*, 1978), că există o multitudine de valori, incompatibile între ele, nu ne vom putea lăsa în întregime convinşi de eforturile utilitariştilor contemporani de a oferi o lectură pluralistă a utilităţii (Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, Appendix 1, şi Griffin, *Wellbeing*, 1986).

Concluzie

Intensitatea acestor critici ridică problema de a şti dacă există o alternativă la utilitarism care să îi conserve toate avantajele. Acest lucru e problematic. De fapt, utilitarismul este doctrina morală care continuă, indirect şi într-o manieră din ce în ce mai sofisticată, să influenţeze deciziile noastre practice, fie ele în materie de conflicte juridice sau de opţiuni politice şi economice. El este important mai cu seamă pentru deciziile în materie de etică aplicată, fie că este vorba de eutanasie, de avort, de drepturile generaţiile viitoare, de mediul înconjurător sau de drepturile animalelor. Faptul că modul de gândire utilitarist a exclus definitiv credinţele tradiţionale şi diferenţele culturale, care mai mult au agravat dilemele în loc să le rezolve, şi a lăsat loc doar faptelor observabile, reprezintă un progres de care nici un agent moral nu se poate îndoi. Exemplul dreptăţii penale rămâne la fel de convingător astăzi, ca şi pe vremea lui Bentham.

În definitiv, efortul utilitarismului de a conexa raţionalitatea prudenţială unor norme universale rămâne, sub o formă sau alta, în centrul preocupărilor filosofiei morale contemporane. Chiar şi teoriile care îi sunt ostile recunosc că aceasta este miza esenţială. Aşa cum doctrinele deontologiste, precum cele ale lui Kant sau

Rawls, nu se mulţumesc să afime caracterul *a priori* al câtorva tabuuri tradiţionale sau religioase, ci recunosc şi importanţa imperativelor prudenţei, tot astfel utilitarismul nu ar putea să se confunde cu hedonismul generalizat, continuând să ignore respectarea drepturilor persoanei.

(Datorăm mulţumiri editurii Presse Universitaire de France şi dnei Monique Canto-Sperber pentru permisiunea de a publica acest text pregătit iniţial pentru *Dictionnaire de la philosophie morale*, PUF, 1997).

BIBLIOGRAFIE

I. Texte clasice

(Paginile indicate în text timit la traducerile franceze, atunci când există).

Beccaria (Cesare), *Des délits et des peines*, 1765, Paris, Garnier–Flammarion, 1991

Bentham (Jeremy),

– *A Fragment on Government*, 1776, și *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, W. Harrison ed. Oxford, Blackwell, 1948.

(Traducerea franceză: *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, Paris, PUF, 1996)

– *Tactiques des assembleés parlamentaires*, tome II: *Les sophismes anarchiques*, Etienne Dumont ed. Paris, 1816.

– *Constitutional Code*, 1830, F. Rosen et J.H. Burns ed., Oxford, Clarenton Press, 1983.

– *Correspondance*, 2 vol., Athlone Press, New York, 1968

Godwin (William), *Enquiry Concerning Social Justice*, livre IV, ch. 11, 1793, Londres, Penguin, 1976

Halévy (Elie), *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., 1901, Paris, PUF, 1995.

Harrison (Ross), *Bentham*, Londres, Routledge, 1983.

Helvétius (Claude-Adrien), *De l'esprit*, 1758, Paris, Arthème Fayard, 1988

Hume (David),

– *A Treatise of Human Nature*, 1740, L. A. Selby–Brigge, ed., Oxford, Clarendon Press, 1888.

(Traducerea franceză: *Traité de la nature humaine*, tome III, Paris, Garnier–Flammarion, 1993)

– Raphael (D.D.) ed. *British Moralits*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1969

(Pentru textele lui Richard Cumberland, John Gay, David Hume și William Paley).

– Shaftesbury (Anthony, Comte de), *An Inquiry Conceming Virtue or Merit*, 1711
(Traducere franceză atribuită lui Diderot: *Oeuvrcs complètes*, tome I, Club français du Livre, 1969).
Sidgwick (Henry), *The Methods of Ethics*, 1874, Londres
Whewell (William), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Londres, 1852

II. Texte contemporane

Audard (Catherine), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, PUF, 1996
Berlin (Isaiah), *Concepts and Categories*, Londres, Hogarth Press, 1978
Brandt (Richard), *A Theory of the Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1979
Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1965
Glover (Jonathan) ed., *Utilitarianism and its Critics*, Londres, Macmillan, 1990
Griffin (John), *Wellbeing*, Oxford, Clarendon Press, 1986
Harc (Richard), *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981
Essays in Ethical Theory, Oxford, Clarendon Press, 1989
Harsanyi (John), „Morality and the Theory of Rational Behaviour", 1976, in Sen et Williams, op. cit.
Lyons (David), *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965
Nozick (Robert), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974
(Traducerea franceză: *Anarchie, état et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France)
– *An Enquiry Conceming the Principles of Morals*, 1777, L.A. Selby–Brigge ed.; Oxford, Clarendon Press, 1893.
(Traducerea franceză: *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Garnier–Flammarion, 1991)
Hutcheson (Francis), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725
(Traducerea franceză: *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991).

Mandeville (Bernard), *The Fable of the Bees*, 1714, F.B. Kaye ed., Oxford, Clarendon Press, 1924
(Traducerea franceză: *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1990)
Mauzi (Robert), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII-ème siècle*, Paris, A. Michel, 1979.
Mill (John Stuart),
– *Autobiography*, 1873, Londres, Penguin, 1989
(Traducerea franceză: Autobiographie, Paris, Aubier, 1993)
– „Essay on Bentham", 1838, în *Dissertations and Discussions*, M. Warnock ed., Londres, Fontana, 1986.
– *Utilitarianism*, 1863, M. Warnock ed., Londres, Fontana, 1986
(Traducerea franceză: *L'utilitarisme*, Paris, PUF, 1996)
– *On Liberty*, 1859, M. Warnock ed., Londres, Fontana, 1986
(Traducerea franceză: *De la liberté*, Zurich, Ed. du Grand Midi, 1987)
– *A System of Logic*, 1843, livre VI, Londres, Parker
(Traducerea franceză: *Système de logique*, Liège, Mardaga, 1988).
Moore (George), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903
Plamenatz (John), *The English Utilitarians*, Oxford, Blackwell, 1949.
Priestley (Joseph), *Works*, J.T. Rutt ed., Londres, 1817–1832
Quinton (Anthony), *Utiliarian Ethics*, Londres, Macmillan, 1973
Parfit (Derek), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984
Rawls (John), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971
(Traducerea franceză: *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987)
Scheffer (Samuel) ed., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988
Sen (Amartya) et Williams (Bernard) ed., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982
Smart (J.J.C.) et Williams (Bernard) ed., *Utilitarianism: for and against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

TEORII ALE VIRTUȚII

Roger Crisp

1. O întrebare antică. Ar trebui, oare, să mă dedic afacerilor sau politicii? Ar trebui, oare, să urmăresc o viață de plăceri sau una dedicată contemplației filosofice? Ar trebui să fiu drept sau nedrept? Acestea sunt câteva dintre întrebările la care Aristotel a încercat să răspundă în lecțiile sale de etică ținute la Atena în secolul al patrulea î. Cr. Făcând toate acestea, el articula o agendă de lucru schițată deja de Socrate și care fusese substanțial dezvoltată de Platon. În dialogul *Gorgias*, Socrate îl întreabă pe Callicles: „Vezi doar că pentru orice om cu un dram de minte nu poate exista un subiect de discuție mai important decât cel dezbătut de noi și anume ce fel de viață trebuie să ducă".[1]

Întrebarea noastră e, așadar, o întrebare antică. Dar, cel puțin din punctul de vedere al unei anumite interpretări a istoriei filosofiei morale, ea a trecut într-un plan secund în era modernă. Această interpretare e propusă, într-o formulare celebră, de Elisabeth Anscombe în unul din cele mai influente studii filosofice ale secolului nostru, intitulat „Modern moral philosophy" și publicat în 1958.[2] Anscombe critică toți filosofii moralei din secolul douăzeci, între care ea nu vede decât diferențe superficiale, pentru a-și fi risipit energiile căutând un fundament pentru o morală a *obligației.* Ea susținea că un asemenea proiect este iremediabil defectuos datorită faptului că se bazează pe noțiuni pseudo-legaliste (*pseudo-legalistic*) cum sunt „trebuie" sau „datorie", noțiuni care își pierd sensul în contextul absenței credinței în autoritatea unui legiuitor divin.

Remediul sugerat de Anscombe pentru această boală modernă era să lăsăm de-o parte filosofia moralei până în momentul în care

[1] Platon, *Gorgias*, 500 c 2-4.

[2] G. E.M. Anscombe, „Modern moral philosophy", *Philosophy*, 33 (1958).

vom dispune de o filosofie a psihologiei adecvată, care să includă analiza unor noțiuni precum acțiune, intenție și plăcere. „În cele din urmă", susținea ea, „s-ar putea să ajungem să luăm în considerare conceptul de «virtute», concept cu ajutorul căruia, presupun eu, am putea începe un anume gen de cercetare etică".[3] Anscombe era convinsă că o reîntoarcere la concepția lui Aristotel despre etică, în care normele nu sunt fundamentate într-o manieră legalistă, ci sunt bazate pe o anumită concepție cu privire la înflorirea umană, având în centru ideea de virtute, oferă singura speranță de păstrare a unei semnificații oarecare pentru filosofia moralei.

În anii ce au urmat lansării de către Anscombe a acestei provocări, punctul său de vedere a fost comentat de mulți filosofi britanici și americani, majoritatea intenționând să-l dezvolte și să-l sprijine, alții încercând să-l respingă. Unul din efectele acestei activități a fost apariția, sau poate re-apariția, a ceea ce se cheamă acum „etica virtuții" sau „teoria virtuții".

Mult din ceea ce s-a scris în teoria virtuții a avut un sens negativ. Teoriile etice dominante ale modernității – utilitarismul și kantianismul – au fost supuse unei critici de mare amploare. Dar au apărut totodată sugestii pozitive cu privire la ceea ce ar trebui pus in locul acestor teorii. Voi oferi în acest articol propria mea abordare a eticii virtuții și a teoriei virtuții, aruncând în același timp o privire de ansamblu asupra principalelor domenii aflate în dispută.

De ce au dominat atât de multă vreme utilitarismul și kantianismul în filosofia moralei? Referirea lui Anscombe la atracțiile legalismului conține un dram de adevăr, după cum conțin și multe din explicațiile alternative ce au fost oferite: nevoia de apropiere dintre diferite puncte de vedere care ar putea fi facilitată de noțiunea de drepturi naturale; faptul că etica timpurie a lui Kant a fost cea care a ajuns să domine discuția; complexitatea crescândă a societății și nevoia de reguli ce decurgea de aici; restrângerea relațiilor personale și sporirea relațiilor comerciale și individualiste; simplitatea și

---

[3] Ibid., p. 15.

caracterul unitar al unor versiuni de utilitarism şi kantianism; accentul modern pus pe voluntar ş.a.m.d.[4] Dar oricare ar fi motivele, e indubitabil adevărat că ultimele trei decenii au marcat, în filosofia morală britanică, o accentuată reîntoarcere la studiul unor teme antice privind virtuţile.

2. Etica virtuţii. Să luăm în considerare distincţia dintre *teoria virtuţii* şi *etica virtuţii.* Vom spune că teoria virtuţii este domeniul de cercetare ce se ocupă de virtuţi; etica virtuţii e mai îngustăşi mai prescriptivă, constând din pledoaria pentru virtuţi (*advocacy of the virtues*). Platon şi Aristotel s-au ocupat de ambele în mod simultan. Dar mulţi autori moderni au scris pe probleme ce privesc virtuţile, rămânând totuşi neutri cu privire la importanţa lor etică în raport cu alte noţiuni morale, sau chiar fiind ostili unei etici a virtuţii împlinite.[5]

Cercetările întreprinse asupra teoriei virtuţii şi eticii virtuţii au deschis multe arii noi de dezbatere în filosofia modernă a moralei. Un motival acestei situaţii a fost acela că virtuţile sunt înainte de toate calităţi ale *persoanelor* şi nu acte. În ciuda accentului pus de Kant pe importanţa „voinţei bune" şi în ciuda faptului că cei influenţaţi de el nu au uitat importanţa intenţiei, în fine, în ciuda rolului jucat de reguli în tradiţia utilitaristă, etica modernă a fost indiscutabil orientată spre acte. Întrebarea centrală nu a fost „Cum ar trebui să trăim?", ci „Care acte sunt moralmente corecte (*right*) şi care sunt greşite (*wrong*)?".

Este oare adevărat, aşadar, că etica virtuţii nu se însoţeşte niciodată realmente cu utilitarismul şi kantianismul? Ar fi păcat ca

---

4 Vezi J. Schneewind, „The misfortunes of virtue", Ethics, 101 (1991); E. Pincoffs, „Quandary ethics", Mind 80 (1971); M. Stocker, „The schizophrenia of modern ethical theory", Journal of Philosophy 73 (1976); A.MacIntyre, After Virtue (London, 1981); A. Flemming, „Reviving the virtues", Ethics 90 (1980); H. Alderman, „By virtue of a virtue", Review of metaphysics 36 (1982); G.A. Hartz, „Desire and emotion in the virtue tradition", Philosophia 20 (1990).

5 Bernard Williams ar putea fi un exemplu; vezi *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985).

lucrurile să stea astfel. Doi dintre cei mai influenți susținători moderni ai eticii virtuții, ambii britanici, ne sfătuiesc să aruncăm imediat peste bord aceste concepții teoretice moderne – Anscombe deoarece le-ar lipsi o întemeiere teistă, Alasdair MacIntyre deoarece ar fi literalmente nonsensuri în absența unei unice tradiții unificate și unificatoare.[6] Dar o asemenea respingere imediată s-ar putea dovedi prematură. O abordare mai constructivă ar fi aceea care, în timp ce deplânge excesiva concentrare a eticii moderne pe acte, permite totuși utilitarismului și kantianismului să ofere răspunsuri alternative la întrebarea cum ar trebui să trăim. Deplasarea accentului dezbaterii pe vieți nu va împiedica, desigur, discutarea acțiunilor deoarece, în cele din urmă, viețile sunt formate din acțiuni. Și ea va permite utilitariștilor și kantienilor să-și dezvolte propriile abordări specifice ale rolului virtuții în etică, proiecte de cercetare ce au fost deja începute.[7] Mai mult, o asemenea strategie oferă un răspuns la critica lui Anscombe: problema în sine nu e una legalistă și se poate încerca evitarea terminologiei discutabile în formularea răspunsurilor.

Am distins mai înainte teoria virtuții de etica virtuții. Dar nu va fi suficient să continuăm să caracterizăm pe eticianul virtuții ca pe acela care propovăduiește virtutea sau care trăiește sau acționează în mod virtuos. Căcisi un utilitarist poate face asta deși noi vrem, desigur, să distingem utilitarismul de etica virtuții. Kantienii și utilitariștii, nu mai puțin decât eticienii virtuții, pot fi de acord că eu nu ar trebui să te mint. Dar temeiurile (*reasons*) pe care le va oferi fiecare vor fi cu totul diferite. Kantianul ar putea susține că a minți înseamnă a acționa contra „Imperativului Categoric"; utilitaristul că aceasta nu va maximiza utilitatea așteptată (deoarece tu ai putea afla că te-au mințit și să fii dezamăgit de aceasta). Dar eticianul virtuții se va referi, în ultimă instanță, la virtutea cinstei ca temei pentru a nu minți.

---

[6] MacIntyre, After Virtue, Cap.1.

[7] Vezi de exemplu R.Crisp, „Utilitarianism and the life of virtue", Philosophical Quarterly 42 (1992); O. O' Neill, „Kant after virtue", Inquiry 26 (1983).

Prin urmare, o etică pură a virtuţii va sugera că singurele temeiuri pe care le avem, în genere, de a acţiona sau a trăi într-un anume fel sunt acelea bazate pe virtuţi. Faptul că un anumit mod de viaţă reprezintă materializarea virtuţilor de justiţie, cinste, generozitate ş.a.m.d. constituie singurul temei pentru a-l urma; şi nu există nici un temei pentru a trăi vreun alt gen de viaţă. Pentru argumentarea sa că binele uman *(eudaimonia)* constă în activitatea virtuoasă şi în nimic altceva, Aristotel ar putea fi interpretat ca unul dintre puţinii eticieni puri ai virtuţii.[8]

În paralel cu formele pure de etică a virtuţii am putea introduce formele pure ale utilitarismului, conform cărora singurele temeiuri ale noastre constau în faptul că vom genera bunăstare (*welfare*); darşi formele pure ale kantianismului care-şi bazează temeiurile doar pe noţiuni kantiene, cum e cea de datorie. Mai uzuale decât formele pure de etică a virtuţii sunt concepţiile pluraliste, conform cărora virtuţile conferă temeiuri de un tip foarte tare, dar există şi alte temeiuri nebazate pe virtuţi, inclusiv unele care sunt compatibile, poate, cu utilitarismul sau kantianismul.

În acest sens, eticienii moderni ai virtuţii tind să fie mai deschişi decât utilitariştii ori kantienii, mai înclinaţi să adopte teorii pure. Această noţiune de pluralism e legată de ceea ce unii gânditori, precum Bernard Williams, au caracterizat ca fiind o îngustime de orientare specifică eticii moderne.[9] Sugestia e că modernii tind pe loc să interpreteze întrebarea "Cum ar trebui să trăim?“ în sensul „Cum ar trebui – moralmente vorbind – să trăim?", pierzând astfel din vedere alte aspecte ale vieţii umane. Teoreticienii puri *pot*, totuşi, să ofere propriile lor concepţii ca răspuns la întrebarea anterioară, subînţelegând că singurele noastre temeiuri sunt temeiurile morale. Dar ei nu trebuie să facă asta. Kant a acceptat existenţa unor temeiuri non-morale şi la fel a făcut figura dominantă a tradiţiei

[8] Aristotle, *Nicomachean Ethics* I.7, 1097b 14-20; 1098a 16-17.

[9] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*.

utilitariste moderne, Henry Sidgwick.[10] Așadar, un etician al virtuții ar putea fi caracterizat ca persoana care permite virtuților să ofere o bază (*to ground*) cel puțin pentru anumite temeiuri.

Am menționat în secțiunea anterioară că unul din aspectele interesului reînnoit pentru virtuți a fost deplasarea accentului de pe actele individuale spre persoane și vieți întregi. Dar acest fapt a lăsat etica virtuții deschisă acuzei că i-ar lipsi resursele pentru a face față unor probleme cum sunt cele privitoare la felul în care ar trebui să acționăm în anumite cazuri particulare. Rosalind Hursthouse a arătat cum oferă etica virtuții un criteriu clar pentru acțiune: acțiunea moralmente corectă (*right*) e aceea pe care ar face-o o persoană virtuoasă în împrejurările date.[11] Aceasta e o poziție fundamentalmente aristotelică; Aristotel a oferit desigur o bună parte din elementele de bază necesare pentru a elucida criteriul persoanei virtuoase așa cum o înțelege el. Mai mult, acest criteriu permite unui etician al virtuții, așa cum subliniază Hursthouse, să explice unele dileme morale aparent nerezolvabile, dileme a căror posibilitate e negată de teoriile kantiene și, probabil, de toate teoriile utilitariste, așa cum sunt acestea modelate după știință.[12] În cele din urmă, oamenii virtuoși pot să se afle în dezacord. Argumentul lui Hursthouse sugerează, așadar, că etica virtuții învinge pe ambele fronturi: ea poate oferi îndrumare acolo unde e nevoie de îndrumare și ea permite flexibilitate acolo unde circumstanțele o cer.

Prin urmare, dezbaterea morală contemporană are loc între trei concepții: utilitaristă, kantiană și cea a eticii virtuții. Aceste categorii trebuie înțelese, într-adevăr, într-un sens foarte larg. Ele sunt doar instrumente ajutătoare pentru a da un sens variatelor fenomene

---

[10] Vezi H.Sidgwick, *The Methods of Ethics*, ediția a 7-a, London, 1907)

[11] R. Hursthouse, „Virtue theory and abortion", Philosophy and Public Affairs 20 (1991).

[12] R. Hursthouse, „Normative virtue ethics", în R.Crisp (ed.), *How Should One Live?* (Oxford, 1995)

teoretice cu care ne confruntăm. Pot foarte bine să existe concepții care nu pot fi încadrate simplu doar în una din aceste categorii. Și pot exista cu siguranță alte concepții – eventual, forme non-utilitariste ale teoriei maximizăriisau existențialismul – care nu intră în nici una din aceste categorii. În viitor dezbaterea ar putea avansa în două direcții. În primul rând, eticienii ar putea continua să ofere ceea ce ei consideră a fi interpretarea cea mai bună și mai puternică a teoriei în chestiune. În al doilea rând, teoriile însele și susținătorii lor ar putea fi supuși la critici.

3. Binele agentului și exigențele moralității. Problema pretențiilor ridicate de moralitate (*the demandingness of morality*) impune atenției, desigur, problema relației dintre binele agentului moral și moralitatea însăși. Avem aici o altă temă antică. La începutul Cărții a doua din *Republica* lui Platon, Glaucon îi spune lui Socrate povestea lui Gyges. Se spune că acest păstor Lydian a găsit un inel care îl făcea invizibil atunci când îi răsucea piatra. El merse fără întârziere la palatul regal și, cu ajutorul inelului, o seduse pe soția regelui și cuceri regatul. Glaucon sugerează că orice ființă cu judecată, fie ea dreaptă sau nedreaptă, ar utiliza un asemene ainel în vederea unor scopuri similare. Socrate e astfel provocat să arate că e preferabilă o viață dreaptă unei vieți nedrepte, în lumina comparației dintre un om care e complet nedrept și unul care e drept, dar e considerat nedrept și e torturat în consecință.[13]

Republica ar putea fi citită ca un răspuns la provocarea lansată de Glaucon. Deoarece lui Socrate i s-a cerut să demonstreze că dreptatea e un bine în sine, nu va fi suficient pentru el să argumenteze că dreptatea merită să fie urmărită în sensul că ea sporește probabilitatea obținerii genului de bunuri urmărite de Gyges. Socrate argumentează, așadar, altceva, și anume că Gyges avea o concepție cu totul greșită cu privire la ce este fericirea sau *eudai*-

[13] Platon, Republica, II, 359c – 362c.

monia sa. Fericirea nu constă în sex, bogăție sau putere ci, în parte cel puțin, în dreptatea însăși.[14]

Concepția lui Platon despre dreptate ca armonie psihică e în mod notoriu problematică, după cum problematică e și palida concepție raționalistă a unui eu al cărui interes e să fie drept. Dar teza generală că nu există nici o diferență între ceea ce e în interesul cuiva și viața virtuoasă va fi fost tot atât de surprinzătoare pentru greci cum este și pentru noi. Teoria pură a virtuții a lui Aristotel e o versiune încă mai tare a acestei concepții, în care există o completă suprapunere între virtute și binele agentului.

În studiul „Modern moral philosophy" Anscombe ia în considerare argumentul că ar putea fi reînviată o formă aristotelică de perfecționism conform căreia natura ființelor umane e astfel constituită încât ele pot înflori numai fiind virtuoase.[15] În ciuda avertismentului său că un asemenea argument ar fi dificil de susținut, mai mulți filosofi au și trecut la treabă.[16] Plauzibilitatea unor asemenea argumente depinde în mod esențial de înțelegerea subiacentă dată naturii umane și bună-stării umane (*well-being*).

Modernitatea e caracterizată de un anume scepticism cu privire la abordările obiective ale binelui uman. Prin urmare, nu e nici o surpriză că majoritatea versiunilor de etică a virtuții încorporează, în diferite grade, un asemenea scepticism. Philippa Foot, de exemplu, în importantul său articol „Moral beliefs", vede virtuțile într-un sens instrumental în raport cu binele agen-

---

14 Ibid., 444e7 – 445b5. Dreptatea ca armonie psihică e comparată aici cu sănătatea fizică, un constituent al fericirii și o condiție pentru a te putea bucura de alte bunuri.

15 Anscombe, „Modern moral philosophy",p.8.

16 Vezi, de exemplu, I. Murdoch, *The Sovereignity of Good* (London, 1970), pp. 87; 89; R. Hursthouse, *Beginning Lives* (Oxford, 1987), cap. 6. MacIntyre reține teleologia aristotelică, dar permite conflictul *(After Virtue*, p.81). Urmărind să evite pluralismul, el susține că „viața bună pentru om e viața petrecută urmărind viața bună pentru om" (ibid., p.204).

tului, înțeles în termeni de ceea ce dorește (*wants*) persoana în cauză.[17]

Așa cum am sugerat la începutul acestei secțiuni, problemele pretențiilor moralei și, respectiv, relației dintre moralitate și binele agentului sunt strâns corelate. Odată ce binele agentului e considerat a consta doar în parte, sau chiar a nu consta de loc, în faptul de a fi moral sau virtuos, apare posibilitatea ca moralitatea să devină extrem de pretențioasă. Bernard Williams a dezvoltat o susținută critică a utilitarismului și kantianismului conform căreia nici una din aceste teorii nu ține cont de „integritatea" agentului.[18] Utilitarismul pretinde de la fiecare agent să urmărească bună-starea oricărei alte persoane. Această concepție, argumentează Williams, e atât de intolerabil de pretențioasă încât ea nu poate oferi nimănui un temei pentru acțiune. O obiecție similară poate fi adusă împotriva oricărei tentative kantiene de a elimina temeiurile morale bazate pe relațiile speciale pe care agentul le are cu alții.

Philippa Foot a dezvoltat această linie de argumentare pentru a susține o etică a virtuții, legând-o de concepția sa asupra binelui.[19] Conform Imperativului Categoric kantian, temeiurile morale, bazate pe considerente universale, sunt cu totul independente de dorințele și înclinațiile agentului la care se aplică. Reflectând asupra forței temeiurilor egoiste (*self-interested*), Foot pune sub semnul întrebării această concepție. Ea argumentează în favoarea unui internalism cu privire la temeiurile morale, conform căruia orice persoană ce acționează nedrept poate fi descrisă ca nedreaptă, dar nu necesarmente ca având vreun temei să acționeze drept, cu excepția cazului când are vreo dorință care ar putea fi satisfăcută acționând astfel. Teza lui Foot că temeiurile morale sunt imperative

[17] P. Foot, „Moral beliefs", în *Virtues and Vices* (Oxford, 1978).

[18] B. Williams, „A critique of utilitarianism" în J. Smart and B. Williams, *Utilitarianism For and Against* (Cambridge, 1973); „Persons, character and morality" and „Moral luck" în *Moral Luck* (Cambridge, 1981).

[19] „Morality as a system of hypothetical imperatives", în Virtues and Vices.

ipotetice se aseamănă cu concepţia lui Anscombe cu privire la ininteligibilitatea unui „trebuie“ fără temei.

A existat un răspuns ingenios din partea utilitariştilor şi kantienilor la aceste acuze de exigenţă exagerată şi la acuzele înrudite legate de natura alienantă a teoriei morale moderne. Răspunsul utilitarist obişnuit constă în a distinge între procedura de decizie proprie unui agent şi criteriul moralităţii.[20] Această teorie poate deci evita împrejurarea ca un agent să fie motivat de datoria utilitaristă cel puţin în momentul acţiunii şi introduce, în loc, abordări alternative ale motivaţiei, bazate, poate, pe virtuţi. Apărarea kantiană a fost, până una alta, atât una ce factură exegetică dar şi una de factură conceptuală. S-a afirmat în mod plauzibil că I. Kant însuşi nu ar fi susţinut, în special în operele sale târzii, excluderea din spaţiul moralităţii a altor motive diferite de simţul datoriei.[21] În plus, au fost dezvoltate versiuni interesante ale poziţiei kantiene, versiuni care evită o mare parte din critici.

Îngustarea domeniului moralităţii şi temeiurilor morale are mai multe avantaje. În primul rând, ea permite moralităţii să nu apară ca nerezonabil de pretenţioasă. În al doilea rând, ea permite agenţilor să urmărească propriul lor bine şi binele celor apropiaţi independent de sprijinul oferit de vreun principiu de fundal. Aşa cum sugerează Williams, a susţine că am voie, în lumina unei datorii de tip utilitarist sau kantian bazate pe reguli, să salvez dintr-un incendiu mai degrabă propria-mi soţie decât pe un străin, înseamnă a avea „un gând în plus“ (*one thought too many*).[22] Şi s-ar putea sugera că până şi versiunile sofisticate de utilitarism şi kantianism care permit motivaţii alternative în momentul acţiunii pretind, totuşi, fără nici o

[20] Vezi de pildă H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, ed.a 7-a, 1907; R.E. Bales, „Act-utilitarianism: account of right-making characteristics or decision-making procedure?", *American Philosophical Quarterly* 9 (1971). Vezi B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 6, pentru o critică a acestei reacţii.

[21] Vezi de pildă O. O Neill, „Kant after virtue".

[22] „Persons, character and morality", p.18.

necesitate ca principiul de fundal să fie prezent ca justificare pentru ceea ce se face. În al treilea rând, aşa cum arată exemplul cu incendiul, ea sporeşte probabilitatea ca moralitatea să poată juca un rol în ce priveşte binele agentului.

4. Comunitate și practică. Punerea sub semnul întrebării, de către autori precum Foot sau Williams, a concepţiilor utilitariste şi kantiene conform cărora moralitatea oferă temeiuri independente de dorinţele agentului ori de concepţia acestuia cu privire la propriul său bine, e unul din motivele care i-au făcut pe unii dintre filosofi să se îndoiască de pretenţiile de universalitate ale moralităţii. Interesant e că unele concepţii de acest tip pot fi privite din nou ca fiind aristotelice şi, în acelaşi timp, specific moderne. De exemplu, accentul pus pe importanţa contextului e efectiv aristotelic, dar atunci când el e utilizat, aşa cum e utilizat în lucrarea lui MacIntyre *After Virtue*, pentru a justifica anumite teze relativiste cu privire la fundamentarea temeiurilor morale în tradiţii, tradiţii între care există conflicte irezolvabile, iată-ne reîntorşi la o temă specific modernă.

Disputa cu privire la universalitate, în particular cu privire la universalitatea utilitarismului şi kantianismului, a apărut într-o formă deosebit de clară în dezbaterea dintre liberali şi comunitarieni din domeniul filosofiei politice.[23] Ca exponentă a modernităţii, concepţia liberală despre eu şi acţiunea morală e criticată pentru lipsa ei de conţinut; ca tradiţie diferită, însă, liberalismul e atacat nu numai pentru slăbiciunea sa, ci şi pentru lipsa de luciditate a susţinătorilor săi care nu realizează că punctul de vedere arhimedean pe care ei pretind să-l ocupe este de neobţinut. Eul emotivist sau existenţialist slab e înlocuit în opera lui MacIntyre cu o concepţie narativă a eului (*selfhood*).[24] Această noţiune mai

---

[23] Vezi MacIntyre, *After Virtue;* S. Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, 1983).

[24] Vezi *After Virtue*, p.202.

bogată a eului, unitară cum e de-a lungul timpului, oferă o altă cale de a reintroduce noțiunea de caracter în filosofia moralei.

MacIntyre ia de asemenea în considerare dezvoltarea practicilor sociale de-a lungul timpului. Conceptul de tradiție și, în special, o anumită tradiție neo-aristotelică bazată pe virtuți, îi îngăduie lui MacIntyre să răspundă la întrebarea ce poate întemeia binele atunci când teleologia bazată pe natura umană a fost respinsă. Mai mult, așa cum am menționat mai devreme, binele agentului poate fi strâns conectat, într-o manieră aristotelică, cu binele altora prin intermediul noțiunilor de practică și de comunitate.

Critica pe care o adresează MacIntyre teoriei etice moderne e cea mai cuprinzătoare critică regăsibilă în teoria virtuții. El susține că discuția morală actuală e literalmente un nonsens deoarece noi utilizăm fără a ne da seama un amestec de concepte moștenite de la tradiții muribunde. Pentru că aceste tradiții sunt incomensurabile, argumentele ce folososc concepte provenind din tradiții rivale sunt irezolvabile și interminabile. Totuși MacIntyre nu permite acestei critici să-l poarte în direcția unui scepticism moral de factură nietzscheană, el propovăduind, în schimb, o reîntoarcere la etica aristotelică a virtuții. Problema cum ar putea el să realizeze acest lucru e un exemplu de dificultate (*puzzle*) cu care se confruntă teoria virtuții în perioada ce a urmat aparițieiarticolului original al lui Anscombe: după critica susținută la care a fost supusă teoria etică modernă de către teoreticienii virtuții, este oare aparatul conceptual ce a mai rămas suficient de puternic pentru a susține o etică prescriptivă alternativă?

5. Rațiunea practică. Utilitarismulși kantianismul au fost prezentate adesea ca etici normative (*ethics of rules*), altfel spus ca mulțimi de principii explicite și sistematice pe baza cărora agenții pot lua deciziile morale. Moralitatea însăși se prezintă ca o serie de probleme sau dileme izolate care trebuie să fie rezolvate de teorie pe măsură cefiecare caz în parte își face apariția. Am sugerat deja că

focarul acestor teorii ar putea fi lărgit pentru a include, pe lângă acte, viețile și caracterele. Și am arătat că utilitariștii pot propovădui dobândirea și practicarea virtuților și că au existat tentative din partea kantienilor de a alinia rațiunea practică de tip kantian la un model aristotelic. Multe din aceste deplasări teoretice pot fi văzute ca răspunsuri la argumentele venite din partea teoreticienilor virtuții.

Unul din argumentele cele mai vechi împotriva fondării moralității pe reguli e bazat pe abordarea aristotelică a virtuții juridice aechității (*epieikeia*).[25] Regulile sunt inevitabil prea simple pentru a acoperi orice posibilitate, viața umană fiind de o complexitate și de o impredictibilitate suficient de mari pentru ca să permită întotdeauna apariția unor cazuri dificile. Un judecător are nevoie de echitate pentru a aplica legea universală la cazuri particulare și, în același fel, persoana virtuoasă are nevoie de înțelepciune practică *(phronesis)*, adică de o anume sensibilitate la trăsăturile moralmente semnificative ale diverselorsituații, sensibilitate ce nu poate fi caracterizată ca o capacitate de a aplica reguli explicite.[26]

John McDowell a readus în actualitate acest argument într-un context wittgensteinian în importantul său articol „Virtue and reason".[27] McDowell argumentează împotrivaaceleiconcepții asupra acțiunii morale după care lumea văzută prin ochii persoanei virtuoase ar putea fi caracterizată în mod neutru și s-ar puteapostula o anumită dorință specială care să explice faptul că acea persoană e motivată. Nici un obiect al dorinței nu ar putea fi făcut explicit, deoarece principiile morale au întotdeauna excepții. McDowell apelează la Wittgenstein pentru a-și sprijini tezacă a acționa rațional nu presupune o îndrumare cu ajutorul unor reguli articulabile.Uneori nu există o fundamentare mai adâncă a mersului nostru în direcția indicată de practicile umane. Iată-ne aduși din nou la

---

25 Aristotel, *Etica nicomahică*, V.10.

26 *Etica nicomahică*, VI.8, 1142a11 – 15.

27 J. McDowell, „Virtue and reason", *The Monist* 62 (1979); vezi de asemenea „Are moral requirements hypothetical imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society* Supp. Vol.52 (1978).

problema practicilor și a comunității. Într-adevăr, găsim la McDowell o mixtură a anticului și modernului tipică pentru etica virtuții. Raționalitatea depinde de practica socială și, totuși, cum sugerase Socrate, virtutea se dovedește a fi un gen de cunoaștere.

Accentul pus de etica virtuții pe factorii non-raționali în motivația morală se află mână în mână cu noțiunea de sensibilitate morală. Iar această ultimă noțiune oferă un alt punct de vedere din care se poate critica întemeierea moralității pe Imperativul Categoric. Așa cum am spus, Foot susține că imoralitatea nu e necesarmente irațională, deoarece temeiurile morale depind de dorințele agentului. Filosofi precum McDowell, care descriu rațiunea practică drept perceptuală, pot de asemenea nega faptul că imoralitatea e irațională. Nevirtuosului îi lipsește sensibilitatea morală și nu vreo capacitate intelectuală. Totuși, spre deosebire de Foot, McDowell ar putea argumenta că acest lucru reprezintă, de fapt, un eșec în a percepe temeiurile autentice ale acțiunii care sunt independente de motivațiile agentului.

În anii din urmă au fost întreprinse studii cu privire la educația morală în spațiul propriei noastre culturi care au sugeratcă femeile pot să se dezvolte moral într-o manieră diferită de bărbați.[28] S-a argumentat că femeile tind să vadă moralitatea într-un mod mai aristotelic, mai particularist, mai contextual decât bărbații, care sunt înclinați să adopte un cadru moral încorsetat de un principiu universal explicit. Această concepție asupra sensibilității umane, totodată aristotelică în ce privește viziunea sa asupra rațiunii practice și non-aristotelică în ce privește feminismul său, a avut o influențăîn formarea, mai ales în Statele Unite, a uneișcoli etice strâns înrudite cu etica virtuții,cunoscută sub numele de „etica grijii" (*ethics of care*).[29] Dacă o asemenea concepție e îndeajuns întemeiată depinde foarte mult de rezultatele unor cercetări empirice ulterioare.

---

[28] Vezi în mod deosebit Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., 1982.

[29] Vezi, de exemplu, N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, 1984).

6. Virtuțile și filosofia modernă a moralei. Un aspect important al travaliului întreprins în ultimii ani pe tema virtuții a fost reprezentat de degajarea posibilității de existență a unei alternative la eticile normative de tip utilitarist și kantian. Un alt aspect, poate mai important, a constat în examinarea unor întrebări cuprinzătoare privind moralitatea ca întreg și rolul ei în viața umană. Am plasat această cercetare sub eticheta largă de „teoria virtuții". Așa cum am încercat să arăt în acest articol, un asemenea domeniu vizează chestiuni fundamentale cum sunt: care ar putea fi focarul corect al eticii; relația dintre moralitate și bună-stare a agentului; tăria exigențelor moralității; domeniul și întemeierea moralității; natura rațiunii practice.

Aceste întrebări, ca și răspunsurile care au fost și vor fi date, sunt importante nu numai pentru eticienii virtuții, ci pentru toți filosofii moralei. Anscombe și alți eticieni ai virtuții, prin redirecționarea atenției noastre asupra problemei felului în care trebuie să trăim, au ridicat chestiuni deosebit de semnificative cu privire la felul în care ar trebui să abordăm din punct filosofic această problemă.Multe rămân încă de făcut, dar teoria virtuții dezvoltată în Marea Britanie în ultimii treizeci de ani a reprezentat o indiscutabilă și substanțială contribuție la filosofia moralei.

DEONTOLOGISMUL

David McNaughton

Diferența dintre deontologism și consecinționism

Deși teoriile morale deontologiste au avut întotdeauna susținători, ele nu au fost în vogă în filosofia morală recentă, fiind adesea înțelese greșit, uneori chiar de către cei care și-au propus să le apere. Prin urmare, înainte de a vedea cum pot fi apărate aceste teorii,trebuie să vedem cum se definesc ele. Acest lucru se poate face cel mai bine prin punerea în contrast a deontologismului cu unul dintre principalii lui rivali: consecinționismul.

Când suntem puși în fața unei alegeri între mai multe acțiuni, alegere ce are o semnificație morală, cum putem decide care din ele este cea moralemente corectă (*right*)? Un răspuns foarte firesc și atractiv face apel la faptul că scopul moralității este de a face lumea să fie mai bună. Când acționez, ceea ce contează din punct de vedere moral – *singurul* lucru care contează din acest punct de vedere – este efectul pe care îl va avea acțiunea mea asupra cantității de valoare din lume. Judecăm un act în funcție de valoarea consecințelor sale, unde termenul „consecințe" e luat într-un sens suficient de larg pentru a include săvârșirea actului însuși ca și ceea ce decurge cauzal din el. Cu cât voi putea produce mai mult bine (și respectiv, cu cât voi produce mai puțin rău), cu atât mai bine. Astfel, din punctul de vedere al *consecinționismului acțional*, acțiunea corectă din punct de vedere moral (*right*) este aceea care are cele mai bune rezultate, adică aceea care produce cea mai mare balanță de consecințe bune în raport cu cele rele. Consecinționismul acțional *direct* se autodefinește ca fiind o teorie a deciziei, adică o teorie care ar trebui să ne ghideze direct acțiunile, alegere după

alegere. Versiunile *indirecte* ale acestei teorii, după cu o sugerează și numele, sugerează că legătura între teorie și alegere ar trebui să fie mult mai indirectă. La un anume nivel al reflecției, considerațiile consecinționiste ar trebui să joace un rol în determinarea modului în care trebuie să acționăm,dar aceasta nu la nivelul deciziilor de zi cu zi. Din motive ce țin de expunere, mă voi limita în cea mai mare parte a discuției la versiunea directă a teoriei consecinționiste.

Consecinționismul acțional nu este, ca atare, o teorie morală completă, adică o teorie ce ne spune care acțiuni sunt, în fapt, corecte din punct de vedere moral și de ce. Trebuie să-i adăugăm o teorie a valorii intrinseci, o explicație a ce anume sunt lucrurile bune, respectiv rele. Consecinționismul acțional ca atare ne oferă numai structura formală sau cadrul prin care, odată ce știm ce este binele, să aflăm și ce act este corect din punct de vedere moral. Utilitarismul este cea mai cunoscută teorie consecinționistă; ea ne spune că singurul lucru intrinsec bun este fericirea sau bunăstarea (*welfare*) ființelor simțitoare, și că singurul lucru rău este suferința. Totuși, multe teorii consecinționiste moderne sunt pluraliste în ce privește valoarea: pe lângă fericire sau bunăstare, ele mai mai iau în considerare și alte valori precum distribuția nepărtinitoare a bunurilor, autonomia, și altele.

Deontologismul neagă faptul că acțiunea care produce cele mai bune rezultate este întotdeauna acțiunea corectă din punct de vedere moral. În primul rând, deontologismul afirmă că moralitatea impune anumite limite sau *constrângeri* în ceea ce privește acțiunile oamenilor, chiar și în ceea ce privește acțiunile făcute în vederea binelui general. Scopul nu scuză întotdeauna mijloacele. De exemplu, nu ar trebui să mințim, să înșelăm, să torturăm sau să omorâm un om nevinovat, chiar și atunci când consecințele obținute ar justifica o astfel de acțiune. În al doilea rând, deontologismul susține că ceea ce ar trebui să facem este determinat parțial și de relațiile noastre cu alți oameni. Avem datorii care decurg din *relația de tip special* pe care o avem față de familie, colegi, prieteni, față de

oamenii cărora le-am făcut promisiuni sau în raport cu care avem datorii. Astfel, avem datoria să ne ținem o promisiune chiar dacă, încălcând-o, am putea produce mai mult bine, pe ansamblu. În al treilea rând, mulți deontologiști susțin că datoriile noastre, deși sunt uneori cât se poate de împovărătoare, au o sferă limitată. În condițiile în care nu încalc nici o datorie, am libertatea să-mi dedic o mare parte din timpul și efortul meu proiectelor personale, așa cum îmi place. Am într-adevăr datoria să fac ceva pentru cei mai nefericiți ca mine, însă această datorie nu este fără limite, cum pare a presupune consecinționistul. Natura limitată a datoriilor mele lasă loc pentru supererogație: actele de eroism sau cele ale sfinților, care merg neîndoielnic mult dincolo de ceea ce ne cere datoria și merită o apreciere deosebită.

Maniera clasică de a distinge între cele două teorii pune în contrast felul în care fiecare abordează relația dintre corectitudinea morală și bine (*the right and the good*). Consecinționismul acțional susține că ceea ce este moralmente corect este determinat de ceea ce e bine: corectitudinea oricărei acțiuni depinde de cantitatea de valoare pe care o va produce comparativ cu alte acțiuni. Deontologismul afirmă, dimpotrivă, că ceea ce este corect din punct de vedere moral e independent de ceea ce este bine: corectitudinea unei acțiuni nu este funcție de cantitatea de valoare produsă de ea, fiind adesea corect să produci mai puțin bine decât ai putea.

Structura teoriilor deontologiste

Teoriile deontologiste susțin că există un număr de datorii sau principii morale distincte – un numar de considerații distincte care pot avea legătură cu corectitudinea morală a unei acțiuni. Câte datorii distincte recunosc deontologiștii? Există un mare număr de genuri de relații în care oamenii pot intra unii cu ceilalți: este oare fiecare dintre aceste relații, după cum spunea W.D. Ross, „baza unei datorii"? Există de asemeni un mare număr de genuri de acți-

uni care par a fi prohibite în genere: minciuna, înşelăciunea, neobrăzarea, furtul, ca şi tortura şi omorârea persoanelor nevinovate. Dacă fiecare dintre acestea reprezintă o datorie distinctă, atunci deontologismul va trebui să accepte că există un număr nelimitat de datorii, fiecare fiind, după cât se pare, distinctă şi nelegată de celelalte. Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci consecinţionismul ar fi o doctrină superioară deontologismului prin faptul că e mai simplă (pentru că el conţine o singură datorie sau principiu moral, anume maximizarea binelui) şi mai sistematică. În locul unei teorii morale unificatoare, deontologismul ne-ar oferi o mulţime de datorii nelegate între ele.

Există mai multe căi prin care deontologiştii ar putea răspunde provocării de a-şi sistematiza mai bine teoria. Prima dintre ele, care şi-a găsit cea mai faimoasă expresie la Kant, este să încerce să arate că, deşi există datorii distincte, acestea sunt toate derivate cu ajutorul unui singur test raţional, care este principiul fundamental al eticii. Voi spune mai jos ceva mai multe despre teoria kantiană. O altă cale, care e conţinută în teologia morală romano-catolică, consideră că viaţa morală presupune anumite genuri de răspuns la anumite valori fundamentale. În particular, constrângerile sunt întemeiate pe ideea că este incorect din punct de vedere moral să acţionezi în mod direct împotriva binelui vieţii umane, anume prin constrângerea, înşelarea sau omorârea intenţionată a unui nevinovat. A treia cale, apărată în mod admirabil de W.D. Ross (cel mai important deontologist britanic al secolului douăzeci), vrea să arate că există un număr foarte mic de datorii de bază din care pot fi derivate toate celelalte. Lista iniţială a lui Ross conţinea şapte asemenea datorii de bază: datoria recunoştinţei, datoria reparaţiei morale, a fidelităţii (ţinerea promisiunilor), a auto-perfecţionării (*self-improvement*), a binefacerii (*beneficence*), a ne-vătămării (a nu face rău altora) şi a dreptăţii. Ross e convins că lista ar mai putea fi redusă. Toate celelalte datorii se întemeiază pe aceste datorii fundamentale: Ross afirmă că, de exemplu, datoria de a nu minţi se

întemeiză pe două datorii fundamentale: datoria de a nu face rău celorlalți și acordul implicit sau promisiunea tacită de a spune adevărul. Versiunea lui Ross de deontologism este, totuși, mai complicată decât consecinționismul dintr-un punct de vedere: ea postulează un număr de principii sau datorii distincte. Totuși, trebuie să reamintim că susținătorii actuali ai consecinționismului introduc și ei o complicație analogă atunci când admit că există mai mult decât o singură valoare distinctă; așa încât nu e deloc evident că consecinționismul este mai puțin complicat decât teoria rivală.

Diferențe în tabăra deontologiștilor

Diferitele curente deontologiste înțeleg în mod diferit constrângerile. Deontologiștii extremiști susțin că, cel puțin unele constrângeri, sunt absolute; ar exista anumite genuri de acțiuni, cum sunt minciuna, tortura și uciderea unei persoane nevinovate care sunt interzise în mod abosolut. Este întotdeauna moralmente incorect să acționezi în aceste feluri sau chiar să asiști pasiv la asemenea fapte. „Eu nici nu mă gândesc să discut cu cineva care este în stare să creadă, dinainte, că este discutabil dacă o acțiune cum e executarea unei persoane nevinovate trebuie exclusă din discuție; acea persoană are o minte stricată“ (Anscombe, 1968, pp. 206-7). Această formă de deontologism se opune în mod flagrant consecinționismului întrucât susține că, atunci când o acțiune implică încălcarea unei constrângeri absolute, valoarea consecințelor acelei acțiuni este total nerelevantă pentru determinarea naturii morale a actului. Totuși, deontologismul nu are nevoie de o asemenea înțelegere extremistă sau strictă a constrângerilor.

O viziune mai moderată ar cădea de acord că nesocotirea unei constrângeri de către o acțiune este o obiecție foarte serioasă la săvârșirea acelei acțiuni, însă nu una decisivă în toate circumstanțele. Sunt multe situații în care, oricât de greu ar fi de acceptat, e moralmente permis să minți, să înșeli, să dăunezi altuia sau chiar,

în circumstanțe excepționale, să ucizi un nevinovat. Constrângerile sunt, în această viziune moderată, considerații *revizuibile* (*defeasible*) împotriva săvârșirii unei acțiuni. În particular, poate fi corect din punct de vedere moral să nesocotești o constrângere dacă poți împiedica astfel producerea multor suferințe. Deontologismul moderat este astfel de acord că valoarea consecințelor încălcării unei constrângeri este un criteriu relevant în determinarea corectitudinii sau incorectitudinii acestui act. O asemenea poziție nu este totuși, prin aceasta, consecinționistă, deoarece ea susține că cel mai adesea – de fapt, în mod normal – este moralmente incorect să încalci o constrângere, chiar și atunci când balanța consecințelor bune în raport cu cele rele favorizează încălcarea. Numai în cazul în care considerente foarte serioase pot fi invocate în favoarea situației inverse, putem permite asemenea încălcări.

Ambele viziuni asupra constrângerilor au părțile lor bune. Absolutismul îndreptățește anumite intuiții ale noastre după care există acte ce se află dincolo de limitele a ceea ce este permis din punct de vedere moral, acte la care e greșit chiar și să te gândești. Versiunea moderată a deontologismului îndreptățește inuiția opusă, anume că acțiunile care în condiții normale sunt respinse, ar putea fi permise sau chiar prescrise în anumite circumstanțe extreme. Anumiți absolutiști, printre care Fried și Donagan, încearcă să capteze această ultimă intuiție spunând că regulile noastre morale sunt făcute numai pentru situații cu care e probabil să ne întâlnim în viața noastră normală. În cazuri de catastrofă (de felul celor care se întâmplă poate numai în imaginația înfierbântată a filosofilor ce se ocupă de etică), aceste constrângeri e posibil să nu se mai aplice. Acest răspuns, deși poate că face abordarea extremistă a constrângerilor mai plauzibilă, amenință să submineze absolutismul teoriei. Căci avem acum senzația că aceste constrângeri nu mai sunt absolute ci *revizuibile*, deși ele rămân constrângeri care pot fi încălcate numai dacă o masivă nenorocire ar rezulta de pe urma respectării lor. Astfel înteleasă, diferența dintre deontologis-

mul mai extremist și cel mai puțin extremist e o diferență de grad și nu una de natură. În locul pretenției absolutiste că anumite genuri de acțiune sunt intrinsec greșite astfel încât considerentele privind consecințele lor sunt moralmente irelevante, ambele tabere sunt acum de acord că apelul la consecințe poate justifica încălcarea unei constrângeri; ele sunt în dezacord numai cu privire la cât de dezastruoase trebuie să fie consecințele pentru ca o asemenea încălcare să fie justificată. Fried a încercat să evite această consecință nedorită susținând că noțiunea de catastrofă introduce o diferență de natură și nu numai una de grad. Dar el nu-și argumentează teza și e destul de dificil să explicăm în ce sens o catastrofă (distinctă de un dezastru?) e ceva mai mult decât o situație în care vătămarea produsă este imensă.

O teorie deontologistă care conține constrângeri absolute trebuie să trateze aceste constângeri cu foarte multă atenție, din două motive. În primul rând, raza lor de aplicare trebuie determinată foarte clar. Dacă ceea ce cade în sfera lor de aplicare este respins din start, în timp ce ceea ce cade în afara sferei de aplicare poate fi permis, funcție de circumstanțe, atunci devine foarte important pentru agentul moral să cunoască dacă ceea ce vrea el să facă intră în categoria prohibitului. În al doilea rând, constrângerile trebuie să fie astfel concepute încât să nu se întâmple niciodată ca un agent să fie pus în situația de a încălca o constrângere, indiferent ce ar face. Putem utiliza două constrângeri considerate în mod tradițional ca absolute, pentru a ilustra aceste idei: cea împotriva minciunii și cea împotriva uciderii unei persoane nevinovate. Dacă ar fi interzis să spun ceva care ar putea să inducă în eroare, sau să acționez astfel încât să produc moartea unei persoane nevinovate, atunci ar exista multe cazuri în care nu pot evita încălcarea uneia din aceste interdicții. Căci m-aș putea afla ușor într-o situație în care, orice aș spune, cineva va fi indus în eroare, sau în care, orice aș face, cineva nevinovat va muri în urma faptei mele. Un răspuns la această problemă, dezvoltat de autori deontologiști în tradiția

romano-catolică, dar nu numai de ei, este să susțin că interzis în mod absolut nu e pur și simplu să fac aceste lucruri, ci să le fac în mod intenționat. Este incorect din punct de vedere moral să spun un neadevăr, având prin aceasta intenția să înșel pe altcineva. Este incorect din punct de vedere moral să acționez după un plan care implică omorârea *cu intenție* a unui nevinovat. Uciderea va fi intenționată, în această abordare, dacă îndeplinirea cu succes a planului agentului depinde de uciderea acelei persoane. Totuși, uneori e permis să acționezi într-un mod care va duce la moartea unei persoane nevinovate, anume atunci când moartea nu e vizată nici ca scop al agentului, nici ca mijloc pentru atingerea acelui scop. Această abordare mai limitativă a naturii constrângerilor (numită de tradiția romano-catolică doctrina dublului efect), evită cu succes cea de-a doua problemă pe care am menționat-o; există întotdeanuna o cale inocentă de a acționa care implică mințirea sau vătămarea *intenționată* a altuia. Dacă și celelalte constrângeri sunt tratate în termeni similari, interzicând agenților să acționeze intenționat în anumite moduri, atunci se poate susține cu succes că nu va exista niciodată un caz în care vreun agent n-ar putea acționa fără să încalce vreo constrângere.

Prima problemă, aceea dea determina ce anume cade sub o interdicție și ce nu, e o chestiune mai dificilă. De exemplu, ce trece drept minciună? Cineva minte numai când spune sau scrie ceva, sau poate minți și atunci când tace? Am mințit oare dacă nu am afirmat în fapt un enunț fals, ci am spus ceva înșelător, eventual prin omisiune? Sunt miciunile albe interzise? Nevoia de a trasa aici granițe precise poate duce la un legalism și o cazuistică dezagreabile, de tipul celor ilustrate nefericit de un fost prim ministru care, negând că a mințit, admitea totuși că a fost „zgârcit în ce privește adevărul". O asemenea replică amețitoare pare a fi cu totul împotriva spiritului blamării minciunii, chiar dacă poate fi în litera lui. Căci tocmai suspiciunea că deontologismul absolutist cere doar conformitatea cu litera legii generează o opoziție de înțeles față de această poziție.

Anumite manevre în care s-au implicat deontologiștii confirmă această suspiciune. Astfel, Charles Fried, într-o apărare clară și viguroasă a deontologismului, argumentează că o minciună este asertarea neadevărului. A lansa o idee înșelătoare cu intenția de a induce în eroare nu înseamnă a face o *aserțiune*, spune el pe bună dreptate, și deci nu e, conform definiției sale, o minciună. Dar atunci, ne putem întreba, care este semnificația morală a acestui fapt? Este inducerea în eroare intenționată mai puțin incorectă din punct de vedere moral atunci când nu este realizată printr-o aserțiune directă? Este Iago mai puțin ticălos decât am crezut numai pentru că lasă batista Desdemonei într-o poziție compromițătoare, în loc să-i spună explicit lui Othello că nevasta lui îl înșeală?

Eu cred totuși că adeptul constrângerilor absolute poate, dacă este atent, să evite acuza de legalism. În primul rând, trebuie reamintit că o acțiune care cade în afara sferei de aplicare a unei interdicții absolute poate fi totuși moralmente greșită, chiar la fel de greșită ca și una care cade în interiorul aceste sfere de aplicare. Astfel, un deontologist precum Fried, care crede că dintre toate mijlocele prin care poți să induci pe cineva în eroare numai *minciuna* este respinsă complet în toate circumstanțele, nu este obligat și nici nu trebuie să nege că celelalte căi de a induce oamenii în eroare sunt adesea incorecte din punct de vedere moral și că pot fi, în anumite circumstanțe, la fel de serios incorecte ca și minciuna. În al doilea rând, absolutistul trebuie să respecte spiritul și nu numai litera legii. Aceasta presupune ca el să se concentreze asupra a ceea ce e moralmente obiectabil la adresa minciunii și apoi să privească drept la fel de interzise toate actele care posedă acea trăsătură, indiferent dacă ele sunt, tehnic vorbind, minciuni sau nu. Totuși, în cazul minciunii, e probabil ca aceasta să însemne că interdicția absolută se va extinde la toate cazurile de înșelăciune intenționată, deoarece tocmai caracterul inducător în eroare al minciunii pare a fi acela care, cu precădere, o face moralmente indezirabilă. Ne putem acum întreba dacă evitarea legalismului a slăbit cumva plauzabili-

tatea absolutismului. Teza potrivit căreia există o interdicție *absolută* împotriva minciunii pare atractivă numai când este construită într-o manieră legalistă îngustă. Dacă sfera acestei constrângeri este extinsă, astfel încât să se refere la toate acțiunile de inducere în eroare intenționată, prin orice mijloace, a altora, atunci e mult mai greu de crezut că o asemea constrângere e *absolută*. Desigur, există cazuri în care pare a fi corect din punct de vedere moral să induci în eroare pe cineva, bunăoară când o faci pentru binele persoanei în cauză ori pentru a salva o terță persoană de la suferință sau moarte.

Dificultățile întâlnite în ceea ce privește interzicerea minciunii nu demonstrează, desigur, că nu există interdicții absolute plauzibile. Poate că interdicția uciderii unei persoane nevinovate este una dintre ele. Însă problema este că deontologistul absolutist are de sărit un obstacol ce nu se află în fața deontologistului moderat. Deontologistul moderat trebuie să arate numai că dacă o acțiune implică inducerea în eroare intenționată sau omorârea intenționată a unei persoane nevinovate, atunci acest fapt este el însuși un temei pentru a nu o face, un considerent care are o semnificație morală independentă. În particular, el trebuie să arate că acest considerent poate cântări mai mult decât binele total pe care minciuna sau asasinarea le-ar produce. Pe de altă parte, absolutistul trebuie să meargă mai departe: el trebuie să arate că un asemenea considerent oferă întoteauna un temei *decisiv* împotriva minciunii; un considerent despre care știm dinainte că va cântări mai mult decât toate celelalte posibile considerente morale. Putem merge chiar mai departe. Dacă este greșit chiar să gândim faptul încălcării unei constrângeri absolute, se poate ca absolutistul să trebuiască să susțină că un asemenea considerent *reduce la tăcere* toate celelalte considerente morale, așa încât lucrurile care ar conta în mod normal ca temeiuri morale (bunăoară bunăstarea altora), nu ar mai fi considerate drept temeiuri dacă acțiunea în cauză ar presupune încălcarea unei constrângeri.

Prin urmare, deontologiștii diverg în ce privește înțelegerea constrângerilor, dar ei diverg și în ceea ce privește domeniul și forța

obligației de a-i ajuta pe alții. După cum am mai spus, mulți deontologiști susțin că datoria binefacerii este una limitată. Unii, cum ar fi Kant, susțin că avem datoria de a-i ajuta pe ceilalți într-o anumită măsură, însă ține de noi pe cine ajutăm și cât de mult îi ajutăm. Putem interpreta această teză în două feluri. Cel mai puțin atrăgător fel spune că atâta timp cât îi ajutăm cât de cât pe ceilalți, este complet indiferent din punct de vedere moral pe cine ajutăm sau cum. Însă acest lucru este greu de crezut, întrucât există în mod sigur modalități mai bune sau mai proaste de a fi selectiv în actele tale caritabile. Interpretarea mai plauzibilă este că, deși unii sunt mai îndreptățiți decât alții să beneficieze de ajutorul nostru, există un punct în care putem considera că am făcut destul pentru a ne îndeplini datoria. *Putem* face mai mult, însă nu trebuie să facem mai mult. Locul unde stabilim această limită este, bineînțeles, discutabil; va exista, fără îndoială, și o semnificativă zonă gri, însă vor exista de asemenea cazuri clare, situate de o parte și de alta a liniei: cei ce sunt clar deficienți în ce privește capacitatea binefacerii, respectiv cei ce fac mai mult decât se așteaptă de la ei.

Alți deontologiști, precum episcopul Butler, au încercat să restrângă sfera obiectelor carității la proximitatea noastră imediată. Butler respinge bunăstarea universului, a umanității, sau chiar cea a concetățenilor noștri, pe motiv că sunt entități prea vaste, prea generale sau prea îndepărtatepentru a stârni preocuparea omului de rând. „Scriptura, spune el, a fixat în modul cel mai bun cu putință principiul virtuții în iubirea aproapelui; acesta e acea parte a universului, acea parte a umanității, acea parte a țării noastre față de care avem o cunoaștere, un contact, o influență directe, și cu care avem efectiv de-a face“ (*Predica 12*). Chiar dacă acceptăm această restricție, ea va fi azi mult mai puțin limitativă decât pe vremea lui Butler deoarece, dată fiind prezența rețelei mondiale de radio și a societăților internaționale de binefacere, nu mai există practic nici o parte a lumii care să nu intre în sfera noastră imediată de informare și pe care să n-o putem influența într-o măsură sau alta.

Dacă datoria noastră de a-i ajuta pe alții provine în primul rând din faptul că aceia se află la strâmtoare, ca şi din faptul că noi avem lucrurile de care ei au nevoie şi li le putem furniza, atunci devine greu de văzut cum datoria binefacerii (*beneficence*) poate fi limitată în termeni de cât de mult se aşteaptă de la noi să dăm. Putem spune că nu ni se poate pretinde să dăruim atât de mult timp și efort încât să ne vină nouă înşine greu să mai ducem o viață înfloritoare ori să ne împlinim propriile proiecte legitime. Dar atunci e neclar de ce acest fapt ne poate oferi un temei suficient pentru a opri ajutorul, atunci când alții se află într-o poziție chiar mai dificilă decât a noastră, trăiesc o viață mai puțin înfloritoare şi au mai puține şanse să-şi împlinească proiectele legitime. Dacă acceptăm această linie argumentativă, atunci a trăi o viață morală devine o treabă cumplit de pretențioasă (*demanding*) pretinzând, dat fiind că lumea e aşa cum e, enorme sacrificii din partea celor comparativ mai bogați. Consecinționismul a fost criticat adesea ca fiind prea pretențios în chiar acest sens şi a devenit o modă să se argumenteze că trebuie să facem loc, în cadrul moralității, punctului de vedere personal, din care propriile proiecte ale agentului se întrevăd mai bine. Dacă am conferi locul cuvenit, în viziunea noastră morală, punctului de vedere personal, se spune în argument, vom face loc și *opțiunii* de a nu maximiza binele, pe care o vom exercita după cum ni se pare potrivit.

Deontologiștii ar putea să adopte acestă linie de argumentare, dacă ar dori, însă acest lucru nu le e necesar. Cel puțin un deontologist de frunte, W. D. Ross, acceptă că datoria binefacerii (*beneficence*) este nelimitată: ea este datoria de a face cât mai mult bine cu putință. Astfel, Ross este de acord cu consecinționiștii în privința conținutului datoriei binefacerii (care, pentru consecinționist, este singurul principiu moral). Ross rămîne un deontologist pentru că susține că există și alte datorii, distincte de datoria binefacerii. Aceste alte datorii pot, în anumite circumstanțe, să prevaleze în fața datoriei binefacerii și să justifice moral o acțiune care nu duce la cel mai mare bine posibil.

Rafinarea distincției dintre consecinționism și deontologism: relativitate și neutralitate în raport cu agentul

După cum am văzut, distincția dintre consecinționism și deontologism este trasată în mod tradițional astfel: consecinționistul spune că ceea ce este moralmente corecte determinat de ceea ce este bun, în timp ce pentru deontologist, ceea ce este moralmente corect e independent de ceea ce este bun. Totuși, în ultimii ani, a devenit mai populară o altă modalitate de a distinge între deontologism și consecinționism. Aceasta se bazează pe rolul pe care îl joacă identitatea agentului în determinarea acțiunii moralmente corecte. Teza centrală a consecinționismului acțional este că valoarea e determinată în mod *impersonal;* valoarea reală a oricărei stări de lucruri nu depinde de punctul de vedere al agentului. Prin urmare, printre elementele ce fac, pentru consecinționist, ca o acțiune să fie corectă sau incorectă din punct de vedere moral nu trebuie să intre nici o referire la agent sau la poziția sa în lume. Trăsăturile particulare ale agentului pot fi relevante din punct de vedere moral, dar numai în măsura în care ele au legătură cu care anume stare de lucruri va fi impersonal cea mai bună, sau cu ce domeniu de acțiuni e accesibil agentului. Consecinționismul oferă astfel o abordare atât a corectitudinii morale cât și a binelui care, în jargon contemporan, se cheamă *neutră-cu-privire-la-agent* (*agent-neutral*). Întrucât identitatea agentului nu e relevantă în această abordare, consecinționsmul atribuie fiecărei persoane același țel: anume ca lumea să meargă cât mai bine cu putință.

Din contră, un temei (*reason)* este *relativ-la-agent* (*agent-relative*) dacă există o referire ineliminabilă la agent într-o formulare completă a temeiului. Să luăm un exemplu simplu: temeiul Ioanei de a-și asigura această casă este faptul că ea este casa *ei;* a ignora acest fapt e echivalent cu neputința de a da un temei. Multe din temeiurile care provin din interesul egoist (*self-interest*) vor fi, ca

formă, relative la agent. Deoarece identitatea agentului este esențială pentru natura unui temei relativ-la-agent, o teorie a rațiunii practice care acceptă asemenea temeiuri va atribui scopuri diferite diferiților agenți. Deoarece considerentele legate de interesul egoist (*considerations of self-interest*) conferă temeiuri pentru acțiune, modul de gândire prudențial (*prudential reasoning*) va conferi scopuri diferite fiecărui agent, și aceasta pentru că interesele tale nu sunt ale mele și tu ai un temei prudențial de a-ți urmări interesele pe care eu nu îl împărtășesc.

Există oare și temeiuri *morale* care să fie relative-la-agent? Deontologismul susține că există. În primul rând, datoriile ce vizează relații speciale sunt cele ce generează temeiuri relative-la-agent. John poate avea obligația să facă ceva pentru Jane în virtutea relației în care se găsește *el* față de ea: Jane este prietena *lui* (sau copilul, sau nevasta *lui*). Teoria care include datorii ce vizează relații speciale conferă agenților scopuri diferite: Jim, care nu se află într-o astfel de relație cu Jane, nu va avea același temei pe care-l are John de a face anumite lucruri pentru Jane. În al doilea rând, relativitatea-la-agent afectează și constrângerile. Încă o dată: deontologismul conferă fiecărui agent scopuri diferite: scopul meu dominant (*overriding*) este ca *eu* să nu mint, să nu torturez și să nu ucid, în timp ce al tău este ca *tu* să nu faci aceste lucruri. Avem desigur o anume responsabilitate să facem tot ceea ce ne stă în putință pentru a ne asigura că ceilalți nu fac aceste lucruri, însă ceea ce putem face pentru a-i împiedica pe ceilalți să încalce constrângerile este el însuși delimitat de constrângeri. A susține că este incorect din punct de vedere moral să omori o persoană nevinovată înseamnă să fii convins că *eu* nu trebuie să fac sau să aprob asemenea lucruri, chiar dacă, printr-un mic măcel judicios calculat, aș putea reduce numărul de ucideri, împiedicându-i pe alții să omoare nevinovați.

În al treilea rând, dacă obligația noastră de a-i ajuta pe alții este limitată din cauză că moralitatea trebuie să facă loc punctului de

vedere al persoanei, relativitatea-la-agent va intra și ea, acum, în sfera moralității. Proiectele *mele*, viața *mea* de familie și așa mai departe, audin punctul meu de vedere o importanță pe care nu o au din nici o altă perspectivă – o importanță mult mai mare decât valoarea lor independentă-de-agent. Dacă binefacerea este limitată, atunci cineva poate face ceea ce e moralmente corect chiar atunci când conferă o greutate mult mai mare *propriilor sale* proiecte în comparație cu greutatea pe care acestea ar avea-o dacă ar fi cântărite strict impersonal.

Ar putea oare consecinționismul acțional să facă loc în cadrul său temeiurilor relative-la-agent? Răspunsul este da, dar nu în maniera în care o face deontologismul. Pentru deontologist, moralitatea conține temeiuri relative-la-agent *nederivate*: de exemplu, dacă am provocat cuiva un rău, atunci *eu* am un temei să-i ofer despăgubiri, un temei moral de un gen pe care nu-l mai are altcineva și care nu se bazează pe nici un fel de considerații suplimentare. Pentru consecinționiști, însă, temeiurile relative-la-agent au forță morală numai dacă se bazează, în ultimă instanță, pe considerații cu valoare independentă-de-agent. Consecinționiștii pot admite fără probleme că lumea o va duce mai bine dacă vor exista variate tipuri de relații personale strânse iar aceste relații pot exista numai dacă cei implicați în ele recunosc că existența relației îi conferă fiecăruia temeiuri de a acționa pe care cei din afara relației nu le au. Totuși, pentru consecinționist, forța morală a acestor temeiuri derivă în întregime din teza că existența acestor relații face lumea mai bună. Simpla existență a relației nu implică nimic moral cu privire la membrii ei.

Distincția între consecinționism și deontologism poate fi înțeleasă fie în termenii relației dintre moralmente corect și bine, fie în aceia ai diferenței între temeiurile relative-la-agent și temeiurile independente-de-agent (sau neutre cu privire la agent – n. tr.). Cum se leagă între ele aceste două feluri de a face distincția? Am văzut că pentru deontologist corectitudinea morală nu e (exclusiv) deter-

minată de binele impersonal; în determinarea a ceea ce un agent trebuie să facă într-o anumită situație sunt relevante alte considerente decât cele vizând cantitatea de valoare produsă. Acum putem înțelege mai bine ce sunt aceste alte considerente: ele sunt considerente relative-la-agent determinate de relațiile care definesc locul agentului în lume. Ele sunt determinate în parte de relațiile agentului cu alții și de exigențele pe care i le pun acele relații particulare și, în parte, de relația sa cu propriile proiecte și acțiuni, întrucât el este responsabil pentru acțiunile sale într-un mod în care nu e responsabil pentru acțiunile altora. Diferența între consecinționism și deontologism constă, cel puțin în parte, în viziunile lor diferite despre acțiunea morală. În cazul consecinționistului, începem cu ceea ce trebuie făcut pentru a face lumea mai bună și abia apoi ne întoarcem privirea spre fiecare agent pentru a vedea ce contribuție poate aduce fiecare la împlinirea acestei sarcini. În cazul deontologistului, focarul atenției e de la început agentul așa cum e situat în lume: exigențele ce apasă asupra sa venind din partea celor din jurul său și responsabilitatea specială pe care o are pentru felul în care acțiunile sale îl afectează pe sine și pe alții. Nimic nu ilustrează această abordare mai clar decât disponibilitatea multor consecinționiști de a se ralia la doctrina responsabilității negative, doctrină potrivit căreia agentul este tot atât de responsabil pentru consecințele rele pe care nu a reușit să le prevină ca și pentru cele pe care le-a produs în mod direct.

Poate fi apărat deontologismul?

Consecinționismul a fost adesea atacat, dar pentru a-i arăta neajunsurile nu e necesar să susții deontologismul. Doi dintre cei mai influenți critici britanici ai consecinționismului sunt Bernard Williams și Philippa Foot, dar nici unul nu poate fi clasificat în mod natural ca deontologist. Totuși, trebuie să ne întrebăm ce rol poate juca, eventual, această critică într-o posibilă apărare a deontologis-

mului. Majoritatea discuțiilor recente s-au concentrat în jurul celor două exemple pe care le-a întrebuințat Williams în atacul său împotriva utilitarismului acțional direct. Primul dintre aceste exemple îl pune pe Jim în postura de a putea salva execuția a nouăsprezece indieni, omorând pe cel de-al douăzecilea. Al doilea exemplu îl privește pe George, un chimist fără slujbă, cu o familie de întreținut, căruia i se oferă șansa de a primi un post în domeniul cercetării armelor chimice și biologice. George este împotriva unor astfel de arme, însă recunoaște că refuzul său nu va încetini cu nimic cercetarea în acest domeniu. O trăsătură importantă comună a celor două cazuri este aceea că, dacă agentul nu va face acea faptă el însuși, altcineva o va face în locul lui. Dacă Jim nu-l omoară pe indian, căpitanul îi va omorâ pe toți; dacă George nu va accepta slujba, altcineva, care poate este lipsit de scrupulele lui George, o va face. Obiecția împotriva utilitarismului este că respinge ca fiind irelevantă intuiția următoare: „fiecare dintre noi este în mod deosebit responsabil pentru ceea ce face *el însuși*, mai degrabă decât pentru ceea ce fac ceilalți" (Williams, 1973, p. 99)

Până aici, natura exemplelor date și a discuției dezvoltate pe baza lor ar putea să ne facă să considerăm că obiecția lui Williams va fi aceea că utilitarismul nu poate absorbi constrângerile. Interesant e faptul că nu pe această linie a fost dezvoltat argumentul. Williams susține că utilitarismul subminează integritatea agentului deoarece el nu oferă un loc adecvat proiectelor și angajamentelor personale, care, la un nivel mai adânc, determină cine anume suntem noi. Este clar că dezvoltarea unor asemenea proiecte este o parte importantă a fericirii fiecăruia dintre noi. După cum spune Williams, „este absurd să ceri de la un asemenea om, atunci când sumele provin din rețeaua de utilități pe care proiectele altora le-au determinat în parte, ca el să-și abandoneze propriul proiect și propria decizie și să recunoască decizia pe care o cere calculul utilitarist" (1973: 116). Această manieră de a concepe problema sună mai degrabă a pledoarie în favoarea *opțiunilor*: în favoarea unui loc

în care să ne dezvoltăm propriile proiecte, eliberaţi de cerinţele implacabile ale utilitarismului. Aceasta este interpretarea standard a argumentului lui Williams (ceea ce nu înseamnă că Williams acceptă această caracterizare a poziţiei sale), deşi mi se pare că această interpretare lasă în suspensie distincţia dintre opţiuni şi constrângeri.

Diferenţa esenţială între opţiuni şi constrângeri este aceea că, în timp ce opţiunile ne oferă *permisiunea* să nu maximizăm binele și să ne urmărim în loc propriile noastre proiecte, constrângerile *ne cer* să nu maximizăm binele. În timp ce apelul lui Williams la integritatea agentului poate întemeia opţiunile, e greu de văzut cum ar putea el întemeia constrângerile. Căci ține de esența unui proiect să fie o întreprindere în care te-ai angajat, mai degrabă ceva ce îți este cerut. Ceea ce nu înseamnă că proiectele sunt alese la întâmplare sau că, odată ce au fost alese, ele pot fi părăsite pur și simplu, fără critică. După cum arată Williams pe bună dreptate, proiectele ne pot angaja în mod serios. Există, într-adevăr, proiecte morale, legate de sprijinirea unei cauze dragi inimii agentului. Dar în măsura în care mă gândesc să adopt o asemenea cauză drept proiect al meu, recunosc faptul că nu am fost moralmente constrâns să adopt acea cauză în defavoarea alteia. E posibil, eventual, să vedem obiecția de principiu a lui George față de angajarea sa în cercetarea armelor chimice ca un proiect (deși acest lucru e desigur forțat), însă ar fi de-a dreptul absurd să descriem refuzul lui Jim (sau cel puțin ezitarea sa evidentă) de a împușca indianul ca expresie a *proiectului* său personal de a nu ucide persoane nevinovate.

Obiecția consecinționistă la adresa posibilității constrângerilor poate fi exprimată în câteva cuvinte: cum ar putea fi *moralmente incorect* să produci cât mai mult bine cu putință? Unii dintre așa-zișii deontologiști, cum ar fi Scheffler (1982), au găsit această obiecție ca imposibil de contracarat, dar Philippa Foot (1988) a sugerat că a pune problema astfel înseamnă deja a face prea multe concesii consecinționistului. E îndoielnic că există stări de lucruri

mai bune sau mai rele în sensul în care pretinde consecinționismul. Se face loc ideii de stare de lucruri mai bună sau mai rea *în cadrul* moralității atunci când privim problema din punctul de vedere al binefacerii. Binefacerea nu este, însă, singura virtute, iar dreptatea poate restrânge sfera în care binefacerea e liberă să-și urmeze scopurile. Atunci când dreptatea interzice o acțiune, „nu va fi posibil să întrebăm dacă «starea de lucruri» ce conține acea acțiune și rezultatul ei va fi mai bună sau mai rea decât una în care acțiunea în cauză nu e făcută" (Scheffler, 1988: 237). În interpretarea lui Foot, nu numai că agentul drept nu va lua *în considerare* consecințele unei acțiuni interzise. Teza sa e aceasta: ideea că un act nedrept va avea ca rezultat o stare de lucruri mai bună decât orice alt act alternativ drept e lipsită de orice sens inteligibil în gândirea morală obișnuită. Desigur, consecinționistul poate să-i confere un sens, dar nimeni dintre aceia care nu au acceptat deja consecinționismul nu e nevoie să accepte această interpretare.

Foot s-a concentrat asupra acelor tipuri de cazuri în care considerentele legate de dreptate resping imediat anumite cursuri ale acțiunii, cum ar fi refuzul de a ucide o persoană nevinovată; însă ce se întâmplă cu cazurile în care nedreptatea înclină balanța în defavoarea înfăptuirii unui act, dar noi trebuie să punem în celălalt taler al balanței binele pe care l-am putea face? Scheffler obiectează că noi gândim tocmai în modul pe care îl interzice Foot atunci când suntem confruntați cu un asemenea conflict între considerente de dreptate și considerente de binefacere. Într-un caz în care putem obține un bun considerabil, dar, să zicem, numai cu prețul nerespectării unei promisiuni sau a tratării părtinitoare a cuiva, pare foarte natural, susține Scheffler, să spunem că „suntem confruntați cu o problemă deoarece violarea drepturilor cuiva ar produce, în acest caz, rezultate mai bune, pe ansamblu, decât ar produce respectarea lor" (Scheffler, 1988: 249). Dacă ar fi ca Foot să răspundă la această provocare, ea ar trebui să arate cum ar caracteriza un deontologist un asemenea conflict, fără să cadă în capcana

consecinționistă. (Foot apără mai degrabă o teorie a virtuții decât o teorie deontologistă, dar argumentul său împotriva consecinționismului este neutru relativ la aceste două teorii non-consecinționiste).

Deontologiștii cred că acele considerente care vizează binefacerea și dreptatea acționează în mod diferit asupra noastră. Binefacerea favorizează o acțiune în raport cu o alta numai dacă, din punctul de vedere al *balanței*, una produce mai mult bine decât cealaltă. Prin urmare, pentru a ajunge la un conflict între considerentele legate de binefacere și cele legate de dreptate, trebuie să determinăm care acțiune va produce cel mai mult bine și, astfel, rezultă că susținerea lui Foot despre cum gândim în mod obișnuit trebuie să fie greșită. Foot ar putea replica spunând că determinarea acțiunii ce produce cele mai bune rezultate din punctul de vedere al binefacerii nu este același lucru cu determinarea acțiunii care produce cel mai mult bine *pe ansamblu*, așa cum înțeleg consecinționiștii acest lucru, deoarece considerentele legate de dreptate nu intră în sfera de acțiune a binefacerii. Dar, într-o interpretare naturală, acest lucru este neadevărat. Printre felurile în care oamenii pot fi vătămați se numără și tratamentul nedrept, iar o persoană ce posedă virtutea binefacerii ar putea fi nevoită să ia acest fapt în considerare. Să presupunem, de exemplu, că aș putea să împiedic o nedreptate fără să fac eu însumi ceva nedrept, dar numai cu prețul neajutării altuia care nu e tratat nedrept. Ambele părți vor suferi o vătămare materială dacă eu nu le ajut, dar una din ele va suporta vătămarea *suplimentară* de a fi tratată nedrept. Acesta este un temei excelent, *ceteris paribus*, pentru ca agentul ce posedă virtutea binefacerii să intervină pentru a preveni nedreptatea. Prin urmare, până acum nu am găsit sprijin pentru teza lui Foot după care, atunci când considerentele privitoare la dreptate sunt relevante, nu are sens afirmația că o acțiune e, pe ansamblu, mai bună decât alta.

Foot ar putea însă răspunde cu temei că situația pe care ea a avut-o în minte era una în care *agentului* i se cerea să includă în calculul celei mai bune acțiuni gândul că *el* a acționat nedrept, ori e

neclar cum ar putea fi inclus acel gând. Într-adevăr, acest argument este de luat în seamă, însă, după cum vom vedea, el nu o ajută pe Foot în critica pe care ea o face consecinționismului. Din moment ce, din punct de vedere deontologist, datoria binefacerii este diferită de datoria dreptății, faptul că acțiunea mea este nedreaptă trebuie să aibă o forță morală independentă, care nu poate fi absorbită, cum crede consecinționistul, în acele calcule cu privire la beneficii și vătămări de care e legată binefacerea. Și tocmai aceasta caracterizează în mod tipic o *constrângere*. Chiar și atunci când am lua în considerare întreg binele pe care l-ar putea face acțiunea mea și ansamblul vătămărilor pe care ea le-ar putea produce (inclusiv vătămarea produsă de tratarea nedreaptă a unor persoane), trebuie să compar toate acestea cu faptul că *eu aș comite* o nedreptate, și tocmai acestui fapt nu i se poate da greutate din perspectiva binefacerii. Dacă datoria dreptății are vreo importanță independentă, atunci trebuie să existe cazuri în care faptul că aș acționa nedrept e suficient pentru a face incorectă săvârșirea unei acțiuni care, o dată ce *toate* beneficiile și vătămările au fost cântărite, ar fi produs cel mai mare bine. Însă aceasta este tocmai ceea ce i se părea în neregulă consecinționistului și Foot nu a făcut nimic pentru a arăta că această temere ascunde anumite presupoziții nelegitime. Deontologistul nu poate evita să facă ceva pentru a risipi această temere.

În ce sens ar fi corect să acționez astfel încât să produc mai puțin bine decât aș putea produce? În ce sens ar putea fi faptul însuși că *eu* aș acționa nedrept un temei pentru mine de a nu acționa în acel fel? Înainte de a ne ocupa de constrângeri, e poate util să ne referim la datoriile legate de relațiile speciale care pot cere și ele să acționăm într-un fel ce va produce mai puțin bine pe ansamblu. Într-un pasaj elocvent, W. D. Ross, pune în opoziție concepția sa și consecinționismul astfel:

> "Consecinționismul spune, de fapt, că singura relație semnificativă din punct de vedere moral în care cei din jurul meu stau față de mine este aceea de posibili beneficiari ai acțiunii mele. Ei stau efec-

tiv în această relație cu mine și relația în cauză e semnificativă din punct de vedere moral. Dar ei pot sta față de mine într-o relație de om care a promis față de om căruia i-a fost făcută promisiunea, de creditor față de debitor, de soție față de soț, de copil față de părinte, de prieten față de prieten, de concetățean față de concetățean, și așa mai departe; și fiecare dintre aceste relații reprezintă fundamentul unei datorii *prima facie*" (1930: 19)

Teza susținută aici este că tocmai natura relațiilor mele cu alți oameni întemeiază multe din datoriile pe care le am. Mi se pare că Ross se află aici pe un teren solid. Consecinționistul poate susține că nu a fost oferită nici o explicație de ce relațiile de acest tip sunt semnificative din punct de vedere moral, dar e greu de văzut de ce ar fi aceasta o plângere, atîta vreme cât toți sunt de acord că există considerente morale fundamentale care nu pot fi justificate la rândul lor. Justificarea trebuie să se oprească undeva iar deontologistul poate susține convingător că acesta e un punct de oprire intuitiv plauzibil. Ideea că cei din jurul nostru au drepturi nemijlocite în raport cu noi, drepturi ce nu pot fi explicate în termeni de valoare neutră-în-raport-cu-agentul, e o idee familiară în gândirea morală de fiecare zi pe care deontologismul o acceptă ca atare. Totuși, a accepta natura nederivată a datoriilor ce țin de relațiile speciale înseamnă a accepta că există considerente relevante din punct de vedere moral care pot determina ca o persoană să nu facă – în mod moralmente corect – o acțiune care ar produce cele mai bune rezultate. Chemarea prieteniei sau a familiei surclasează chemarea bunei-voințe *(benevolence).*

Putem oare extinde această linie de argumentare și asupra constrângerilor – o temă cu care orice prezumptiv apărător al deontologismului are dificultăți? Ross nu ne spune nimic în legătură cu aceasta și există o evidentă lipsă de asemănare între constrângeri și datoriile relațiilor speciale. Ea constă în aceea că aceste constrângeri nu depind de natura specifică a relațiilor pe care le putem avea cu oamenii. Se cuvine ca eu să nu tratez pe nimeni în modul interzis de constrângeri, indiferent dacă am o relație specială cu el sau nu.

Recunoașterea existenței datoriilor legate de relațiile speciale arată că putem face inteligibilă o exigență care surclasează considerentele în termeni de bunăvoință. Dar aceasta nu e suficient pentru a arăta că *există* constrângeri. Nu pot, în acest context, decât să indic o abordare familiară a constrângerilor, abordare care se edifică pe idei privitoare la natura relațiilor umane. Putem formula o asemenea abordare fie în termeni de relații actuale, fie în termeni de relații potențiale. Formulată în termeni de relații potențiale, am putea susține că există o deosebire morală semnificativă între relația în care *aș* sta cu ei dacă aș permite să fie torturați și, respectiv, relația în care aș sta cu ei dacă ar fi să-i torturez eu însumi. Cea din urmă e o relație care trebuie evidată cu (aproape) orice preț. Prin urmare, constrângerile interzic relații care ar exista dacă aș acționa într-un anumit fel. Unii preferă să formuleze ideea în termeni de relații *morale* reale, mai degrabă decât în termeni de relații sociale. Într-o tradiție morală cunoscută, noi toți suntem deja legați unii de alții, în termenii umanității noastre comune, ori ca legiuitori într-un imperiu al scopurilor, ori ca fii ai Domnului. În această abordare, anumite genuri de acțiune vor nesocoti acea relație în moduri care sunt inacceptabile.

Perspectivele deontologismului

După cum am spus la început, punctul de vedere deontologist nu a fost la modă în Marea Britanie după al doilea război mondial. Chiar și acei teoreticieni despre care se poate presupune că erau cei mai apropiați de poziția deontologistă, cum ar fi kantienii și tomiștii, au fost foarte prudenți cu utilizarea acestei etichete pentru a-și caracteriza pozițiile, în parte și datorită sporirii numărului anumitor implicații amăgitoare ale doctrinei, pe care am încercat să le atenuez în acest capitol. Totuși, mai tîrziu, a început să se manifeste un interes crescând față de etica deontologistă a școlii britanice a intuiționismului moral (Prichard, Ross, Ewing, Broad), care a înflorit între cele

două războaie mondiale. În această lucrare, m-am concentrat în exclusivitate asupra a ceea ce poate fi numit deontologism normativ, care susține că există mai multe considerente morale fundamentale distincte care trebuie avute în vedere în orice situație. Însă trebuie de asemenea amintit că a existat un interes crescut și pentru ceea ce se poate numi deontologism acțional sau particularism moral, anume punctul de vedere care susține că ceea ce poate fi luat drept considerent moral relevant variază de la caz la caz, așa încât nu pot fi făcute remarci *generale* cu privire la ce anume are relevanță morală. Fiecare caz trebuie tratat în mod separat. Toți deontologiștii, fie că susțin poziția normativă, fie pe cea acțională, trebuie să facă loc constrângerilor și, încă mai probabil, opțiunilor; este aproape sigur că dezbaterile viitoare se vor focaliza pe aceste două teme, ca și pe problema înrudită a temeiurilor relative-la-agent.

BIBLIOGRAFIE

Câteva repere istorice

Butler, J. (1729): *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel*, (second edition).

Butler, J. (1736): „A Dissertation On the Nature of Virtue", publicată ca appendix la *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*.

Kant, I. (1787): Groundwork of the Metaphisyc of Morals.

Price, R. (1787) A Review of the Principal Questions in Morals (third edition).

Intuiționismul britanic între cele două războaie mondiale

Broad, C.D. (1930): *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge, ch. 7

Ewing, A.C.(1953): *Ethics*, London, English Universities Press

Prichard, H.A. (1968): *Moral Obligation: Essays and Lectures*, edited J.O. Urmson, Oxford, Clarendon Press.

Ross, W.D. (1930): *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press
Ross, W.D. (1939): *The Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press

Discuții recente

Ascombe, G. (1968): „*Modern Moral Philosophy*", retripăită în *Ethics*, G. Dworkin și J. Thomson (eds.), New York: Harper & Row, pp. 186-210. (O critică a consecințtionismului în filosofia morală modernă, cât și o privire sceptică asupra încercării desprinderii deontologismului de rădăcinile lui religioase.)
Dancy, J. (1993): *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, cap. 10-12. (O apărare provocatoare și originală a unei teorii morale particulariste sau deontologist-acționale.)
Darwall, S. (1986): „Agent-Centered Restrictions from the Inside Out", *Philosophical Studies*, 50, pp. 291-319. (O încercare lucidă și antrenantă de apărare aproiectuluikantian, în sensul larg al cuvântului, de a arăta că e posibil să justificămconstrângeriledacă plecăm de la considerațiile care ar trebui să aibă greutate pentru o persoană de caracter.)
Davis, N. (1993): „Contemporary Deontology", în Singer, P (ed) – *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 205-218. (O discuție accesibilă asupra deontologiștilor de tip absolutist, cum este Fried.)
Donagan, A. (1977): *The Theory of Morality*, Chicago: Chicago University Press. (Apără o perspectivă kantiană în sens larg).
Finnis, J. (1983): *Fundamentals of Ethics*, Oxford: Oxford University Press. (Susține o perspectivă romano-catolică asupra eticii).
Foot, P. (1988): „Utilitarianism and the Virtues", reeditat în Scheffler (1988), pp. 224-242. (Un atac viguros la adresa inteligibilității consecințtionismului).
Fried, C. (1978): *Right and Wrong*, Cambridge, MA: Harvard University Press. (O susținere viguoasă și accesibilă a deontologismului absolutist).
McNaughton, D. (1988): *Moral Vision*, Oxford: Blackwell, cap. 11, 13 (Apără o versiune particularistă a deontologismului).

McNaughton, D. și Rawling P. (1991): „Agent-relativity and the Doing-Happening Distinction", *Philosophical Studies*, 63, 167-185. (O încercare de a oferi o abordare satisfăcătoare a distincției dintre temeiurile relative-la-agent și cele independente-de-agent folosind logica formală, și de a atinge relația dintre această distincție și cea într conseciționism și deontologism).
McNaughton, D. (1996): „An Unconnected Heap of Duties?", *Philosophical Quaterly*. (Argumentează că deontologismul, în forma susținută de Ross, poate oferi o explicație sistematică a datoriilor noastre distincte).
Nagel, T. (1986): *The View From Nowhere*,Oxford, Oxford University Press, cap. 9 (O încercare fascinantă de a găsi un loc constrângerilor făcând apel la importanța punctului de vedere personal).
O'Neill, O. (1989): *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, (O colecție de eseuri asupra eticii kantiene).
Scheffler, S. (1982): *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, (Argumentează că numai opțiunile pot fi apărate, nu și constrângerile).
Scheffler, S. (1988): *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press (O culegerede articole foarte bună, conținând și articolele lui Foot și Scheffler discutate în text)
Smart, J.J.C. și Williams, B. (1973): *Utilitarianism: for and against*, Cambridge: Cambridge University Press (O dezbatere clasică).

INDIVIDUALISM ȘI CUNOAȘTERE MORALĂ

William Charlton

În această lucrare nu voi înțelege prin „individualism"conduita practică de a urmări cu orice preț avantajul propriu și nici principiul normativ formulat în expresia „Fiecare pentru sine".Voi înțelege prin acest cuvânt o anume teorie metafizică cu privire la natura umană care e expusă cu o claritate remarcabilă în scrierile lui John Stuart Mill. Există „legi sau proprietăți ale naturii umane care se referă la om ca simplu individ și nu presupun, ca o condiție necesară, existența altor indivizi decât, eventual, în calitate de simple instrumente sau mijloace".[1] Iar comportamentul social al oamenilor va fi înțeles precum acela al unui adult european replasat brusc într-un loc străin lui, cum ar fi China imperială: el va continua să-și urmărească scopurile sale obișnuite, dar își va modifica mijloacele în funcție de noile circumstanțe concrete. În același sens se exprima și Mill:

> În starea de societate oamenii sunt tot oameni; acțiunile și pasiunile lor dau ascultaarenaturii umane individuale. Oamenii nu se transformă, o dată ce sunt adunați laolaltă, într-un alt gen de substanță, cu proprietăți diferite, așa cum hidrogenul sau oxigenul sunt diferite de apă... Ființele umane în societate nu au alte proprietăți în afara celor derivate din și reductibile la legile naturii individului uman. În cadrul fenomenelor sociale Compunerea Cauzelor este legea universală.[2]

Altfel spus, comportamentul unui grup de oameni este pur și simplu suma acțiunilor indivizilor din grup. În fizică – știința naturii ce reprezenta în ochii lui Mill modelul pentru Știința Societății –

---

[1] J.S. Mill, *Essays on some Unsettled Questions in Political Economy*, London, 1877,p.134.

[2]. J. S. Mill, *A System of Logic*, V.vii.1.

ceea ce e mic e adevărat (*small is truthful*). Explicația reală a mișcărilor corpurilor macroscopice e dată de mișcările particulelor lor constitutive: „oricât de complex ar fi fenomenul, toate succesiunile și coexistențele care-l compun rezultă din legile elementelor separate".[3] În același mod, explicația reală a fenomenelor economice și sociale e dată de motivațiile pe care fiecare atom uman le are „în calitate de simplu individ" – cum ar fi dorința bogăției sau aversiunea față de muncă.

Cred că și astăzi acest individualism poate fi găsit în ortodoxia liberală. Dacă filosofii de azi vor să-l modifice, ei o fac de obicei spunând că fizica nu oferă chiar un model pentru științele umane, ci o explicație mai adâncă a acelorași fenomene. Atunci când privim oamenii ca agenți teleologici, noi le explicăm comportamentul apelând la anumite motivații individuale; dar acesta nu este decât un mod, convenabil pentru anumite scopuri, de a privi niște lucruri a căror explicație ultimă se află în legile care guvernează particulele fizice.

Individualismul nu conduce, într-un mod firesc, doar la această poziție fizicalistă cu privire la natura umană, ci, mai mult, el se împerechează și cu o concepție sceptică în privința cunoașterii morale. Suntem conduși spre a crede că stă în propria noastră natură ca indivizi să urmărim anumite lucruri și să le evităm pe altele de dragul lor însele, independent de consecințele care rezultă, iar cunoașterea morală se limitează la a ști ce ne asigură atingerea acestor obiective. Date fiind aceste obiective, putem fi în stare să elaborăm în detaliu ceea ce trebuie să facem sau să ne abținem de la a face; dar nu are nici un sens să vorbim de cunoașterea a ceea ce trebuie să urmărim în sine sau de cunoașterea faptului că un obiectiv e bun sau rău ca atare.

Voi argumenta aici că individualismul e fals. Tezele pe care le formulează Mill în privința „legilor naturii umane individuale" sunt cu evidență absolut imposibile. Dar pentru a întrevedea calea pe

[3] Ibid., VI.ix.1.

care ar trebui s-o urmăm către o explicație non-individualistă a naturii umane, trebuie să înțelegem două genuri de cunoaștere morală care nu sunt distinse îndeobșteși cu atât mai puțin sunt analizate cum trebuie: cunoașterea a ceea ce e socialmente obligatoriu și cunoașterea a ceea ce e prietenos (*friendly*) sau amabil (*kind*).

În eseul său „On the Definition of Political Economy“ Mill include printre legile „care țin de om ca simplu individ“ „toate legile intelectului însuși".[4] El înțelege prin aceasta legile pe care le-a tratat în cărțile mai timpurii ale lucrării sale *A System of Logic*, legi care guvernează raționamentul deductiv și inductiv; lui Mill nu i-a trecut niciodată prin minte că pentru a înțelege procesele noastre inferențiale trebuie să ne concepem ca membri ai unei societăți. De fapt, capacitățile noastre de raționare depind de societate în două, dacă nu chiar în trei sensuri.

În primul rând, pare imposibil de raționat în absența limbajului; și e imposibil să avem limbaj fără societate. Unii filosofi se îndoiesc că gândirea însăși ar putea exista fără limbaj. Punctul meu de vedere e că noi putem atribui animalelor opinia (*belief*) că un lucru care le afectează simțurile e un lucru de un anume gen (un răpitor, de exemplu, sau o pradă) fără a presupune că animalele au, în vreun fel, limbaj. Dar e cu evidență imposibil să posezi opinia că o altă persoană spune ceva dacă nu posezi tu însuți limbaj; și dacă nu poți concepe că o altă persoană spune ceva, atunci nu poți gândi că acea persoană gândește ceva, nici măcar că tu însuți gândești. Opiniile conform cărora deoarece un lucru stă așa și așa, un alt lucru stă așa și așa, par să fie dependente de limbaj; și dacă sunt dependente de limbaj, atunci cu siguranță același e cazul cu toate raționamentele deductive și inductive. Principiul general e acela că în timp ce actele mentale simple (*simple thoughts*) pot fi independente de limbaj, gândirea în ansamblul său e dependentă de limbaj iar expresia lingvistică a acestei dependențe presupune operatorii propozițio-

---

[4] *Essays on some Unsettled Questions*, p.134.

nali. Mill spune că limbajul este „unul din principalele ajutoare sau instrumente ale gândirii",[5] dar aceasta este prea puțin.

În al doilea rând, unii urmași atât ai lui Hume cât și ai lui Wittgenstein au fost înclinați să spună că diferența dintre raționamentele valide și cele nevalide este convențională. Atunci când Mill crede că dacă toți oamenii sunt muritori și toți regii sunt oameni rezultă că toți regii sunt muritori, el nu are în vedere necesitatea logică, ci resimte acel gen de presiune pe care o resimte un soldat bine antrenat atunci când e să execute ordinele în timpul unei parade. Cei mai mulți filosofi au sentimentul că această interpretare e prea sceptică. Dar există o cale de mijloc între concepția iraționalistă după care acceptarea inferențelor pe care logicienii le numesc „deducție naturală" e doar o chestiune de obișnuință și concepția unor raționaliști precum Descartes după care acesta e singurul gen de raționament corect (*sound*). Noi spunem lucruri precum: „Londra e mai mare decât Parisul pentru că Londra are opt milioane de locuitori iar Parisul are patru milioane"; „Execuți asta e justă tocmai pentru că a fost un criminal de război care a cauzat moartea a milioane de oameni"; „Iubirea e o dispoziție, nu o emoție, pentru că poți fi îndrăgostit de cineva timp de câteva săptămâni". Există o veritabilă conexiune între ceea ce ne oferă clauzele – „pentru că" și ceea ce ne oferă clauzele principale, dar acesta nu e singurul gen de conexiune pe care îl poate căuta o persoană rațională. Noi trebuie să fim ființe ce sunt capabile să utilizeze limbajul pentru a fi în stare să sesizăm conexiunea în aceste cazuri, dar faptul de a o sesiza nu e dependent de faptul că ești membru al unei societăți sau de faptul că te simți preocupat de soarta unui alt individ. Din acest punct de vedere raționamentul deductiv, spre deosebire de alte genuri de raționament la care mă voi referi mai jos, e o activitate solitară.

În al treilea rând, Mill a trăit într-o epocă pre-darwiniană. Precum Hobbes și Rousseau, el și-a imaginat în mod spontan (*unconsciously*) oamenii, mai exact europenii adulți, ca apărând pe

---

[5] *A System of Logic*, I.i.1.

neașteptate în felul în care Adam și Eva au apărut, fără înaintași, în Geneză. Astăzi, cei mai mulți dintre noi găsesc incredibil ca ființele umane să fi evoluat din animale care nu erau deja sociale. Toate animalele mai inteligente (*sagacious*) pe care le cunoaștem, cum sunt cimpanzeii, lupii și liliecii, sunt sociabile. Zoologia nu înfățișează nici o urmă de inteligență pre-socială. Marx e mai aproape de adevăr decât Mill atunci când spune: „Propria mea existență este activitate socială... Individul este o ființă socială".[6]

În afară de legile „intelectului pur și simplu", Mill enumeră printre legile naturii umane individuale și pe acelea ale „dorințelor ce vizează propria persoană" (*self-regarding desires*).[7] Dorințele noastre de a trăi anumite senzații corporale și aversiunea pe care o simțim față de altele vor fi auto-referențiale (*self-regarding*) în acest sens, iar el considera firesc pentru noi, ca indivizi, să le urmărim pe primele și să le evităm pe cele din urmă. Nu doresc să neg acest lucru. Consider senzațiile corporale dureroase ca fiind stări fizice de care încercăm să scăpăm sau pe care vrem să le evităm în sine, independent de ce alte neplăceri ar anunța ele; iar senzațiile plăcute ca fiind stări pe care le căutăm și în care vrem să persistăm de dragul lor înșile. Prin „ființă sensibilă" (*sentient being*) cred că înțelegem tocmai un obiect material care posedă, între altele, anumite stări ce au un asemenea rol explicativ. O ființă sensibilă e conștientă că unele din stările sale sunt stări ce trebuie prezervate iar altele sunt stări ce trebuie evitate. Care sunt stările care joacă aceste roluri diferite în cazul unui anumit organism poate fi foarte bine determinat genetic și nu e cu siguranță o chestiune legată de obiceiurile sociale. Ar fi absurd să încerci să faci să devină o modă respingerea sau dorirea unei anume stări a corpului de dragul ei însăși.

Marx a susținut că e natural pentru ființele umane să se angajeze în munca productivă și să transforme materiile prime în ceva mai

---

[6] Marx, *Third Paris Manuscript*, citat din *Early Writings*, tr. R. Livingstone and G. Benton, London, Penguin, 1981, p.350.

[7] *Essays on Unsettled Questions*, p.134.

util.[8] Sunt gata să accept că, în condiții normale, noi resimțim ca plăcută munca productivă, ca și creația artistică ori cercetarea științifică. Caracterul plăcut al acestor activități le transformă într-un scop în sine, dincolo de faptul că sunt bune ca mijloace pentru atingerea altor obiective. Și cu toate că ele nu pot exista în afara societății și necesită o inteligență de care numai ființele sociale sunt capabile, se poate spune că noi ne bucurăm de ele în calitate de atomi intelectuali, cel puțin în măsura în care trăim senzațiile plăcute și neplăcute în calitate de atomi sensibili. Căci, desigur, nouă ne place să trăim senzațiile plăcute împreună cu prietenii noștri și cu ființele noastre iubite, tot așa cum ne desfășurăm cercetările în colegii și creăm arta pentru un public.

Prin urmare, concepția individualistului cu privire la natura agentului ca individ nu este pe de-a-ntregul iluzorie. Dar ea e oarecum o abstracție din (*an abstraction from*) natura noastră de agenți ce aparțin unei societăți și manifestă interese altruiste în raport cu alți indivizi. Altruismul și societatea par să fie două lucruri mutual dependente și filosofii au omis adesea să distingă între exigențele primului și obligațiile celei din urmă; dar ele sunt, de fapt, profund diferite, și voi începe cu cazul societății.

Cu toate că speciile animale cele mai inteligente sunt sociale, este demn de notat că aceleași specii sau grupuri de specii vor manifesta o diversitate de aranjamente sociale. Naturile lor sociale sunt flexibile. S-a susținut că această flexibilitate este „cea mai importantă dintre caracteristicile primatelor".[9] Ea e cât se poate de prezentă și în propria noastră specie. În diferite societăți putem întâlni monogamie, poligamie, poliandrie, patriarhat și matriarhat; întâlnim apoi diferite coduri de practică sexuală; și, desigur, cele mai avansate societăți prezintă mari diferențe de structură politică, diferențe religioase și așa mai departe. E evident faptul că multe genuri diferite de organizare socială și de comportament sunt com-

[8] *First Paris manuscript, Early Writings*, pp.328-9.

[9] Ian Tattersall, „Madagascar' s lemurs", *Scientific American*, Jan.1993,pp.90-7.

patibile cu natura noastră biologică, cu trăsăturile ce sunt transmise genetic și care determină populația cu care ne putem încrucișa.

Acolo unde biologia ne lasă în indeterminare, obiceiurile îi iau locul; obiceiurile, fie că sunt formulate ca legi, fie că nu, ne ghidează atât comportamentul în calitate de ființe sociale, cât și gândirea. În orice societate există anumite relații sociale și roluri care sunt remarcate și privite ca semnificative din punct de vedere practic. Unele relații, cum e aceeadintre părinte și copil, sunt recunoscute în orice societate studiată până în prezent. Altele, cum sunt cele dintre medic și pacient ori angajat și patron, se regăsesc numai în unele. Și în timp ce orice societate distinge bărbatul de femeie și pe cei foarte în vârstă de cei foarte tineri, nu orice societate recunoaște profesorii, preoții sau chiar luptătorii. Multe roluri care există în societatea noastră nu există în societățile primitive; apoi, un rol poate să existe fără a fi remarcat. Dar în cazul în care un rol sau o relație sunt remarcate și oamenii își formează o concepție despre ele, această concepție va include datorii specifice cu privire la felul în care trebuie să acționezi sau să nu acționezi. O relație minimală e aceea de a aparține aceleiași societăți. Doi oameni care se percep relaționați în acest fel vor gândi că există modalități în care ei trebuie și modalități în care nu trebuie să se trateze unul pe altul; sau poate că ar trebui să spunem că pentru acei oameni a gândi astfel înseamnă a se gândi ca aparținînd aceleiași societăți.

Noi trăim ca ființe sociale atâta vreme cât activitățile noastre sunt coordonate având un ochi fixat pe aceste relații și obligații. Noi nu suntem ținuți să acționăm așa cum o cere datoria; dar delictele ar trebui să fie însoțite de neliniște și de sentimentul vinei. Cu atât mai puțin constă viața socială pur și simplu în îndeplinirea obligațiilor noastre sociale. Putem trăi singuri în peșteri precum ciclopii lui Homer sau pustnicii din Tebaida și totuși să ne ținem rugăciunile și să ne îngrijim oile, așa cum societatea noastră crede că trebuie s-o facă un ciclop sau un pustnic, răspunzând la strigăte în noapte, nemurdărind izvoarele și așa mai departe. Senzația de a fi

încălziți de soare e dorită de noi ca indivizi, dar a face plajă conform obiceiului reprezintă o activitate socială.

Individualistul ar putea fi de acord cu aceasta, dar să spună totuși că noi facem ceea ce ne cer obiceiurile pentru a evita reproșurile și pedeapsa. În societatea lui Hippolytus relația de a fi fiul unui bărbat era concepută ca implicând obligația de a te abține de la a te culca cu soția acelui bărbat. Nu e atunci oare plauzibil să spunem că aflând că Fedra este soția tatălui său, Hippolytus a fost dezgustat la gândul de a dormi cu ea, ca nu cumva atenienii să gândească rău despre el ori tatăl său să-l blesteme? Mie mi se pare că aceasta e o lectură superficială a chestiunii. Aflând că Fedra era soția tatălui său, Hippolytus a fost dezgustat la gândul de a se culca cu ea nu pentru că acest lucru i-ar fi cauzat neplăceri ulterioare, ci pentru că acesta era un rău în sine. Putem spune că el a fost dezgustat de a face așa ceva pentru că el nu voia să comită un incest. Dar a se culca cu Fedra nu reprezenta o cauză a comiterii incestului (cum cauză ar fi putut fi, de exemplu, prea multa băutură), ci un caz de incest. Pentru un membru al societății, ceea ce cer obiceiurile reprezintă un scop în sine. Dacă societatea noastră ar concepe copiii ca având datoria de a procura o casă părinților lor, faptul că acești oameni sunt părinții tăi ar face din procurarea unei case pentru ei un scop intrinsec al tău.

S-ar putea sugera că obiceiurile ne dau pur și simplu, în acest caz, noi obiective, în plus față de cele date de propriile gene. Mare parte a structurii fizice a creierului este produsul unui anume gen de selecție naturală care are loc în viața individului și cu toate că gustul nostru în ceea ce privește senzațiile corporale s-ar putea să nu fie determinat de aceasta, simțul pe care-l avem cu privire la ce e obligatoriu din punct de vedere social, ca și cu privire la ce e socialmente nepermis, s-ar putea foarte bine să fie astfel determinat. Dar oroarea lui Hippolytus la ideea de a se culca cu Fedra este complet diferită de sila sa față de gustul uleiului de ricin, iar opinia sa că e rău să se culce cu ea pentru că e vorba de soția tatălui său e încă și

mai diferită de raționamentul cauzal conform căruia uleiul de ricin e atât de rău la băut din cauza materiei prime din care e făcut.

O diferență care apare e aceea că oamenii pot fi determinați prin argumente să își schimbe concepțiile aspura relațiilor și rolurilor sociale. Mill a reușit să convingă o serie de contemporani să-și modifice concepția cu privire la rolul de a fi femeie. Metoda utilizată nu a fost aceea a condiționării,ci aceea a raționării. Un sceptic ar putea spune acum că granița dintre a condiționa și a raționa nu e clară. Dar oricum ar sta lucrurile în general, noi distingem între o respectare mecanică, nereflectată a obiceiurilor și o apropriere a gândirii conținute în obiceiuri. Eu acționez ca membru al unei societăți nu pur și simplu tratându-l pe altul așa cum spun obiceiurile, ci gândind că rolul sau relația persoanei cu mine face efectiv ca acest tratament să fie corect (*right*).

Doctrina metafizică a individualismului are o aplicație politică în liberalism; și atât de puternică e influența liberalismului asupra multor filosofi analitici încât ei s-ar putea îndoi că acest gen de gândire este realmente posibil. Aceasta e o sursă a scepticismului cu privire la cunoașterea morală, deoarece gândul că faptul că această femeie e sora mea face să fie nepermis (sau obligatoriu) să mă culc cu ea, e un gen de gând pe care-l voi considera ca fiind un caz de cunoaștere morală.

O obiecție ce ar putea fi adusă considerării acestor gânduri ca un gen de cunoaștere e aceea că eu pot cunoaște numai ceea ce e adevărat. Exemplul pe care tocmai l-am dat pare să arate că aceste opinii nu pot fi toate adevărate; căci în societățile endogame se consideră cel puțin permis să te culci cu sora ta, pe când în societățile exogame nu e permis acest lucru. Opiniile pe această temă împărtășite de oamenii Egiptului Ptolemeilor și, respectiv, de cei din Anglia lui Iacob I, nu pot fi ambele adevărate. Și se mai poate arăta (ar putea continua obiecția) că ele sunt convingeri autentice, nu doar recunoașteri ale unor dispoziții comportamentale dobândite.

Nu pretind că toate obiceiurile sunt la fel de bune și cred că pot fi aduse argumente puternice în apărarea propriului nostru embargo pus pe incestul frate-soră. Dar cred totodată că un Forde care crede că e rău să se culce cu o femeie care e sora lui și un Ptolemeu care crede că nu e rău, pot fi ambii creditați cu cunoaștere morală. Această teză elegată de respingerea individualismului. Gândind că relația cu tine face obligatorie sau nepermisă acțiunea mea într-un anume fel, mă gândesc pe mine și pe tine ca părți ale unui organism social. Eu consider comportamentul obligatoriu ca fiind parte a vieții societății și cred că el este necesar pentru mine dacă împărtășesc acel mod de viață. Acest gen de judecată are un caracter legislativ. Ea face din comportamentul obligatoriu parte a vieții societății mele și se ridică la nivel de cunoaștere deoarece ea e cauza a ceea ce societatea cunoaște. Dar o persoană dintr-o altă societate poate hotărî că acest comportament este non-obligatoriu sau chiar nepermis. Flexibilitatea naturii noastre ne permite să prosperăm în cadrul unei varietăți de aranjamente sociale diferite și, în ciuda tuturor celor văzute până acum în sens contrar, obiceiurile și concepțiile cele mai monstruoase și mai greu de apărat se pot dovedi mai bune decât nimic.

Se va vedea că eu atribui membrilor unei societăți ceva de genul voinței generale a lui Rousseau. Precum voința generală, judecățile ființelor sociale de care vorbesc eu, dacă sunt formate cu responsabilitate, sunt infailibile și sunt constitutive societății. Dar Rousseau a imaginat oameni care au dus o viață pre-socială, în păduri, și au decis să formeze o societate, în timp ce eu am spus că societatea trebuie să preceadă (*pre-date*) apariția ființelor umane; și în timp ce voința generală a lui Rousseau vizează treburile publice, ființele mele sociale sunt interesate în comportamentul datorat altor indivizi aflați în anumite relații și roluri.

Unora trebuie să li se pară foarte suspecte gânduri precum: „Deoarece acea persoană este o femeie în vârstă e bine să i se ofere locul". Cum se poate ca faptul că o persoană are rolul de femeie în

vârstă[10] să facă din această acțiune o acțiune moralmente corectă (*right*)? Dacă faptul că eu îmi dau seama că ea are acest rol ia forma dorinței de a o determina să stea jos, cum se poate ca acea dorință să fie rațională? Aceasta e aceeași problemă cu cea formulată de întrebarea: cum se poate ca o societate să fie altceva decât un agregat al membrilor ei? Opinia mea rațională că e corect să acționez așa și așa este echivalentă cu convingerea că eu exist ca parte a societății și că raționalitatea acesteia rămâne în picioare sau cade o dată cu adevărul acestei convingeri. Convingerea poate să nu fie adevărată dacă adevărul ei trebuie să constea în corespondența cu un fapt preexistent. Dar ea poate fi dacă, găsind temeiurile rolurilor și relațiilor, mă fac pe mine însumi parte a unei societăți și o mențin în existență.

Se spune uneori că în societățile primitive individul nu contează. Experiența mea (foarte limitată) nu confirmă în întregime acest lucru, dar e sigur că nu există nici o parte a vieții sociale așa cum am descris-o eu în care celelalte persoane, ca indivizi cu dorințe și opinii, să fie concepute altfel decât ca având anumite roluri sociale și stând cu noi în anumite relații recunoscute social. Dacă aceea ar fi singura modalitate în care am privi lucrurile, atunci viața socială ar tinde spre totalitarism. În toate împrejurările, cu excepția căutării plăcerii solitare, ne-am vedea ca părți ale unui întreg mai mare. Dar e îndoielnic faptul că viața socială ar putea continua în acest mod. Printre animalele situate foarte jos pe *scala naturae*, cum sunt liliecii vampiri, întâlnim trainice prietenii individuale[11] iar în societățile umane cele mai primitive oamenii resimt o grijă personală profundă față de copiii lor, față de părinți și iubiți.

Adam Smith a inaugurat, în cercetarea sa a simpatiei, descrierea a ceea ce eu numesc „grijă" (*concern*), o descriere care e foarte diferită de cea a lui Hume. Hume crede că noi ne formăm o idee cu

---

[10] Limba engleză e neobișnuită prin aceea că nu are un termen separat pentru acest gen de rol.

[11] G.S. Wilkinson, „Food sharing in vampire bats", *Scientific American*, 1990, pp.64-70.

privire la trăirea unei alte persoane și că această idee poate deveni atât de vie încât să se transforme în chiar acea trăire; noi recepționăm trăirea altei persoane precum un arc ce vibrează simpatetic.[12] Smith concepe simpatia ca pe o plasare imaginară în situația celeilalte persoane; ea rezultă „nu atât din observarea pasiunii (*passion*)"prietenului tău, „cât din observarea situației care o face să apară".[13] Dacă ești înclinat să manifești grijă față de mine, atunci prezența în preajma mea a unei posibile surse de primejdie te va face să vrei să înlături acea primejdie; și, nu mai puțin, atunci când o împrejurare sau alta face rațional sau bun un anumit comportament din punctul meu de vedere,sesizarea de către tine a acelei circumstanțe ia forma dorinței ca eu să acționez în acel mod: tu vei voi să mă faci să sesizez circumstanța sau să-mi ușurezi acțiunea determinată de ea.

Aceste dorințe sunt altruiste. Tu vrei să faci ceea ce este în favoarea mea nu pentru a obține vreun beneficiu suplimentar pentru tine, ci de dragul meu. Individualiștii ar putea pune sub semnul întrebării un asemenea lucru. Bunăoară, s-ar putea spune că tu mă favorizezi pentru ca eu, în viitor, să te pot favoriza; tu recunoști faptul că sprijinul reciproc dă naștere unui beneficiu net pentru amândoi. Sau, altfel, s-ar mai putea zice că tu poți juca rolul unui prieten binevoitor cu scopul de a trăi un plăcut sentiment de aprobare atunci când, odată, îți vei trece în revistă comportamentul. Paradoxul Dilemei Prizonierilor ridică o clară dificultate în fața primei sugestii. Așa cum e formulat în mod uzual,[14] el spune că dacă

---

[12] Hume, *A Treatise on Human Nature,* III, iii, 1, ed. L.A.Selby-Bigge, Oxford 1888,p.576,cf. II.i.2, III.iii,2.

13 Adam Smith, *Theory of the Moral Sentiments*, I,i,1, London, Bell,1897,p.7

[14] Doi oameni, acuzați de a fi comis o crimă împreună, sunt închiși în celule separare. Fiecăruia i se spune că dacă unul dintre ei își recunoaște vina și celălalt nu, atunci cel ce recunoaște va fi lăsat liber iar celălalt va primi douăzeci de ani de temniță. Dacă nici unul nu recunoaște, amândoi vor fi închiși pentru un an iar dacă amândoi recunosc, atunci amândoi vor fi închiși pentru zece ani. Dacă fiecare urmărește doar să-și micșoreze cât mai mult propria perioadă de pușcărie, atunci fiecare e mai bine să recunoască; dacă ei tind să minimizeze timpul amândurora, atunci ar face mai bine să refuze..

prizonierii urmăresc fiecare acel curs al acțiunii care e cel mai avantajos pentru ei luați individual, atunci o vor duce mai puțin bine decât în cazul când vor fi acționat în mod altruist. Dar o mai substanțială obiecție la adresa interpretării individualiste este aceea că ea e contrazisă de experiență. Noi nu ne favorizăm prietenii numai cu speranța unei recompense sau pentru a ne simți mai mândri de noi înșine. A presupune că facem așa ceva, sau că întrebăm „De ce aş face ceea ce-i ajută pe alții să-și atingă obiectivele și să scape de lucrurile care nu le plac?“, înseamnă a dovedi ignoranță cu privire la ceea ce înseamnă prietenia sau grija față de cineva. Tu ești prietenul meu în măsura în care o împrejurare ce face ca o anume acțiune a mea să fie moralmente corectă, face totodată ca acțiunea ce favorizează acest comportament al meu să fie un scop în sine pentru tine; și, încă mai evident, o împrejurare care face să-mi fie dăunătoare efectuarea unei acțiuni, face totodată ca efectuarea ei să-ți fie oribilă în sine. Așa cum posibilitatea ca faptul de a avea un rol social să constituie un temei (*reason*) e tot una cu posibilitatea societății, tot așa posibilitatea ca o împrejurare să fie un temei în sensul de mai sus e tot una cu posibilitatea grijii pentru un alt individ.

Vorbim uneori despre obligațiilede prietenie și în cele mai multe societăți relațiile de prietenie sunt datorii recunoscute și aprobate. Aceasta ar putea explica de ce filosofii omit în general să distingă între a acționa din datorie și a acționa dintr-o grijă altruistă (*altruistic concern*). Există, totuși, profunde diferențe între ele.

În primul rând, datoriile noastre sunt limitate la membrii societății noastre. Grija (*concern*) se extinde însă dincolo de marginile societății noastre, la străini și la toate ființele sensibile: oamenii sunt stăpâniți de grija *(feel concern)* față de balene și lilieci, încearcă să ferească aceste animale de suferințe și acționează în așa fel ca ele să poată prospera (*flourish*). Noțiunea de datorie cu greu s-ar putea aplica aici.

În al doilea rând, datoria se manifestă în raport cu oamenii ce țin de o categorie recunoscută social, pe când grija se manifestă față de indivizi. Acest aspect nu trebuie interpretat prea metafizic. Se spune

adesea că atunci când apreciem un prieten, nici o altă persoană, oricât de asemănătoare, nu va avea aceeași valoare pentru noi; și construim apoi experimente mentale în care un prieten iubit dispare și e înlocuit cu o replică perfectă. Conceptul de grijă prietenească (*friendly concern*) nu determină cum ar trebui să acționăm într-o asemenea situație. Ducem grija unei ființe ce are senzații, sentimente, opinii și dorințe ca atare; cel ce trăiește o anumită senzație sau cel ce are o anumită opinie este un individ în măsura în care e distinct de un tip socialmente recunoscut, dar nu în măsura în care e comparat cu un altindivid care are aceeași senzație sau opinie. Totuși, în măsura în care acționăm din datorie, noi respectăm un gen de regulă generală (chiar dacă nu e formulată explicit), pe când atunci când acționăm din grijă, o facem răspunzând unor împrejurări particulare. Datoria nu este lipsită de judecată deoarece, așa cum am spus, regula trebuie să pară rezonabilă agentului; dar altruismul e mai penetrant și mai intelectual.

În fine, motivațiile sunt diferite. Așa cum am văzut, atunci când acționezi din datorie, te privești ca parte a unui întreg mai larg. Acțiunea ta exprimă aprobarea acestuia și dorința de a rămâne în el; și ești conștient de faptul că participi la viața acestui întreg. Dacă faci un lucru pentru care există obligații ferme de a nu fi făcut, vina pe care o resimți este în parte spaima de a nu fi eliminat din acea formă de viață. Dacă acționezi din grijă pentru cineva, tu faci din obiectivele unei alte persoane propriile tale obiective. Aceasta înseamnă că te identifici cu acea persoană; te identifici pe tine ca individ teleologic. Dacă nu faci ceea ce presupune prietenia, sau faci ceva ce e vătămător prietenului tău, atunci te simți sfâșiat lăuntric; rușinea celui ce trădează încrederea personală e o emoție mai încâlcită, mai puțin clară și distinctă decât vina celui ce a violat obiceiurile unei societăți prin crimă, incest sau sacrilegiu.

Cunoașterea faptului că atunci când faci ceva, faci ceva prietenos sau ostil, binevoitor sau crud, reprezintă un gen de cunoaștere morală ce are un sens la fel de propriu ca și cunoașterea faptului că

acel act e obligatoriu sau nepermis. Ea e un gen diferit de cunoaștere morală. Datoria e relativă la o anumită societate și noi suntem gata să acceptăm că oameni aparținând unor societăți diferite datorează lucruri diferite aceluiași gen de persoană, unei mătuși, unui discipol etc. Grija nu e relativă la o societate și ne așteptăm ca oamenii să aibă peste tot aceleași idei cu privire la ceea ce înseamnă a fi prietenos sau blând (*kind*). Toți consideră că e o dovadă de blândețe să alini durerile și că e o dovadă de cruzime să le cauzezi. De asemenea, toți consideră că e o dovadă de blândețe să-i ajuți pe oameni să-și îndeplinească obligațiile lor sociale; cu toate că, dacă privim obiceiurile unei alte societăți ca fiind nu doar stranii, ci pur și simplu ca monstruoase, așa cum au privit spaniolii unele obiceiuri ale aztecilor, atunci grija pentru membrii acelei societăți ar putea fi exprimată sub forma propovăduirii unei reforme. Am putea spune că, în conexiune cu societatea, cunoașterea morală tinde spre o etică utilitaristă, iar în conexiune cu problema prieteniei ea tinde spre etica de tip aristotelic.

Am spus că cunoașterea a ceea ce este socialmente corect (*socially right*) se potrivește cu descripția scolastică „o cauză pentru ceea ce se cunoaște". În ciuda faptului că noi am putea aștepta un acord mai general cu privire la ce înseamnă a fi blând sau prietenos, ceva similar se întâmplă aici. Altruistul trebuie să judece ce este cel mai bun lucru pentru beneficiar. Atunci când beneficiarul e o ființă umană având datorii sociale și prietenii personale, acest lucru poate să se dovedească dificil. Prietenia și datoria nu numai că ne cer adesea să ne abținem de la activitățile plăcute și să suportăm plictisul sau chiar durerea, dar ele se află adesea într-un conflict dramatic una cu alta. Ar trebui oare să ascund eu un evadat disperat căutat de poliție? Oameni diferiți pot avea păreri diferite cu privire la cum ar trebui să acționeze un prieten aflat într-o dilemă practică. Am putea crede că asemenea judecăți divergente nu pot fi toate corecte. Deși s-ar putea să poată fi. Ar trebui să luăm ca model soluționarea unei probleme nu din domeniul științei sau al matematicii, ci din acela al

artelor creative cum ar fi compunerea muzicii pentru o anumită ocazie sau crearea unui personaj într-un roman. Romancierul crează personaje nu decizând, în esență, cum vor arăta ele, ci decizând cum se vor comporta ele în anumite situații imaginate. Același autor poate crea mai multe presonaje diferite, toate menite să fie bune și să funcționeze în circumstanțe similare: eroinele lui Jane Austin sunt un exemplu. Deoarece ele sunt diferite și nimeni nu poate fi exact ca ele la un loc, nu rezultă că autoarea a judecat greșit în privința celor mai multe dintre ele. A decide cum ar trebui să acționeze un prieten într-o situație de dilemă practică înseamnă a crea un personaj pentru acel prieten, iar a recomanda insistent un curs al acțiunii înseamnă a încerca să produci acel personaj însuflețindu-ți prietenul din interior, dacă ne putem exprima astfel.

Deși aceasta e ceva diferit de cunoașterea a ceea ce e socialmente corect, ea nu e mai compatibilă cu individualismul. Căci ea presupune a te gândi pe tine, ca și pe prietenul tău, nu ca părți ale unui întreg mai larg, ci ca un singur individ. Asta poate părea un simplu mod de a vorbi. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci nu va fi adevărat că a face ceva în favoarea unui prieten e bine ca scop în sine pentru mine. Oamenii au uneori sentimentul că altruismul autentic este imposibil deoarece altruistul dorește binele beneficiarului și acționează pentru a-și satisface această regretabil de rară dorință. Acest mod de raționare ar face altruismul intențional nu doar nebunesc sau imposibil din punct de vedere psihologic, ci logic imposibil, deoarece orice facem în mod intenționat, trebuie, într-un fel, să vrem să facem. Dacă e să fie utilizabilă în vreun fel, noțiunea de acțiune în vederea propriului beneficiu trebuie să fie mai îngustă decât noțiunea de acțiune în vederea satisfacerii unui gen oarecare de dorință. Dar e adevărat că dacă înflorirea unui individ e să fie un scop în sine pentru altul, cei doi trebuie să se afle uniți într-un sens mai propriu decât cel metaforic.

Dar s-ar putea întreba dacă acest lucru e în întregime incompatibil cu individualismul. Individualiștii pot avea o oarecare repulsie

pentru altruism, dar sunt ei oare inconsistenți atunci când îi acceptă existența? Atunci când Mill a respins chimia ca model pentru științele umane el a avut în minte faptul că respectivii compuși chimici, precum apa, interacționează cu alte substanțe într-un mod ce nu poate fi dedus din cunoașterea componenților lor atomici. Nu e clar că un grup de oameni care acționează din datorie și altruism vor interacționa cu alte grupuri sau cu alte fenomene fizice în modalități cu totul neașteptate. Doi prieteni nu cântăresc mai mult decât suma a ceea ce cântărește fiecare. Dar comportamentul unui întreg nu e epuizat de interacțiunile sale cu lucrurile din afară. Componentele sale interacționează înăuntrul său și el va avea proprietăți emergente dacă aceste interacțiuni interne nu vor fi explicate simplu prin natura componentelor luate individual.

Dar – mă poate întreba acum individualistul – ce s-ar întâmpla dacă aș fi un creier ce plutește într-o incintă izolată, alimentat cu inputuri neurale de un epistemolog nebun? Spusesem mai devreme că tu trebuie să mă privești ca parte a unui întreg social și ca identificându-mă cu alți indivizi pentru a mă înțelege. Dar aș avea desigur aceleași gânduri și dorințe dacă aș crede, în mod fals, că există o societate căreia-i aparțin și prieteni cu care mă identific. Izvoarele comportamentului meu trebuie să fie localizate doar în mine însumi dacă e să am aceste dorințe, chiarși într-o incintă izolată.

Dacă aș fi un creier într-o incintă izolată, ați putea pune pe bună dreptate întrebarea dacă mai dispun de cunoaștere morală. Opiniile mele despre cum ar trebui să acționez vor fi tot atât de iluzorii precum sunt opiniile despre ceea ce mă înconjoară. Dar teza mea nu e că alți indivizi trebuie să existe pentru a avea dorințele pe care le am; ea e că aceste dorințe nu pot fi înțelese decât ca dorințe ale unei ființe sociale căreia-i pasă de ceilalți (*who feels concern*). Tu trebuie să privești dorința mea de a citi lucrarea scrisă de studentul meu ca dorința unui membru al unei universități non-existente, iar aversiunea mea de a călca pe un gândac drept aversiunea cuiva ce se identifică cu o insectă inexistentă.

Se va spune probabil că aceasta nu e important. Ceea ce e important e ca dorința și aversiunea să existe. Dar cel ce susține acest lucru presupune (probabil într-un mod inconștient) adevărul fizicalismului: presupune deci că dorințele sunt cauze ale comportamentului în același mod în care acțiunea cauzală sau o condiție cauzală e responsabilă pentru o schimbare fizică. Dar dacă individualiștii pot asuma adevărul fizicalismului, poziția lor e inexpugnabilă: ea rezultă din fizicalism fără nici o condiție suplimentară. În ce privește filosofia minții, eu favorizez punctul de vedere că noțiunile de opinie și dorință nu sunt noțiuni ce stau pentru niște entități reale (*occurences*) sau condiții, ci sunt noțiuni ale unor roluri explicative; ele sunt noțiuni nu ale unor lucruri care explică, ci ale felului în care alte explanantia sunt legate de explananda. Dacă această interpretare e corectă, atunci problema existenței dorințelor e secundară în raport cu problema cum sunt ele înțelese.

Pentru a vedea cât de impropriu e pentru individualist să asume adevărul fizicalismului, putem considera sensul pe care fizicaliștii au obiceiul să-l dea experienței noastre cu calculatoarele de buzunar. Scriu „2+3" în calculatorul meu și cunoașterea mea matematică mă determină să mă aștept ca atunci când apăs butonul „egal" să se afișeze „5". Dar acesta nu e afișat pentru că 2+3=5 e un adevăr matematic. Eu aș înțelege greșit acest aparat dacă aș spune "Numărul afișat e 5 deoarece el e suma lui 2 și 3". Numărul afișat e 5 deoarece calculatorul e construit într-un anume fel și am exercitat presiuni fizice asupra lui în patru puncte specifice; necesitatea implicată aici e una fizică, nu logică. Fizicalistul susține mai departe că răspunsul „Cinci" dat de școlar la întrebarea „Cât fac doi plus trei?" este realmente asemenea celui dat de calculatorul electronic. Necesitatea cauzală ce guvernează asertiunea copilului se potrivește doar (*merely matches*) cu necesitatea logică ce guvernează operația matematică. În același fel, atunci când evităm durerea, când facem ceea ce e socialmente obligatoriu sau ne abținem de la a face ceea ce ar vătăma un prieten, există o necesitate cauzală

ce ne guvernează mişcările şi care se potriveşte doar cu necesitatea practică a retragerii mâinii de pe un fier înroşit, a completării propriei declaraţii de venituri, a abţinerii de la a-l face pe un prieten să bea dacă el urmează să conducă. Dar în această optică fizicalistă, acelaşi gen de necesitate cauzală urmează să trebuiască a se potrivi atât cu necesitatea logică cât şi cu mai multe genuri de necesitate practică. Eu am subliniat atât diferenţele formale cât şi pe cele fenomenologice dintre aceste genuri de necesitate, pe când individualistul vrea să le reducă pe cât posibil la un singur tip. E clar că cu cât acestea sunt mai diferite, cu atât fizicalismul e mai implauzibil.

Am distins trei genuri de acţiune vizând atingerea unui scop: acţiuni vizând urmărirea senzaţiilor plăcute şi a activităţilor delectabile – acţiuni în care ne putem angaja fără a ne îngriji prea mult de situaţia altora; acţiunile din datorie socială; şi acţiunile plecate din grija faţă de alţii. Există ceva suspect în legătură cu trihonomiile, dar ele ne sunt de ajutor dacă nu sunt prea multe. Freud distinge între Id, subiectul dorinţelor necoordoante, Superego, izvorul reprimării şi vinei, şi Ego, care e singurul complet conştient şi raţional. S-a remarcat adesea că această diviziune a psihicului e foarte asemănătoare cu cea a lui Platon. Id-ul corespunde îndeaproape Părţii Apetente a lui Platon (*epithumetikon*); Superego-ul are unele afinităţi cu Partea Pasională a lui Platon (*thumoeides*), sediul curajului, răbdării şi fidelităţii faţă de principiu; iar Ego-ul se aseamănă cu Partea Raţională de la Platon (*logistikon*). Eu sugerez ceva asemănător. Id-ul sau Partea Apetentă e partea care urmăreşte senzaţiile plăcute şi le evită pe cele neplăcute şi care crează totodată operele de artă şi speculează despre fizică şi metafizică. Înclinaţia spre studiu poate să fie mai rafinată decât înclinaţia către sex, dar amândouă joacă în bună măsură acelaşi rol în viaţa unui om sau concurează în acest sens. Urmărirea de către noi a unor lucruri direct sau indirect utile în raport cu aceste scopuri individualiste – cum ar fi banii – poate fi raportată, aşa cum

o face Platon,[15] la această parte. Superego-ul sau Partea Pasională, cu pasiunile ei puternice și crude, e partea care acționează sau nu acționează din datorie. Iar Ego-ul sau Partea Rațională, este partea care acționează din grijă pentru alții (*from concern*).

Platon și Freud au gândit fiecare din aceste părți ca aparținându-ne în calitate de indivizi și ca tinzând să constituie natura noastră individuală. Sugestia mea e că aceasta e aproximativ adevărat numai pentru prima parte. Dar e totodată parte a naturii noastre să existăm ca membri ai unei societăți, ca văr al cutărei persoane, ca tutore alalteia, ca, în fine, concetățean al unei a treia. Și nu există nici un model științific pentru partea cea mai importantă a naturii noastre. Biologia arată cum ceva viu poate să-și tragă viața dintr-un organism mai mare, dar nu cum viața cuiva poate consta din identificarea sa cu un alt individ; totuși, în acest ultim fel de auto-identificare altruistă suntem noi cel mai conștienți de existența noastră ca indivizi autonomi.

Dacă am dreptate, o psihologie umană individualistă este himerică deoarece ființele omenești sunt Himere.

---

[15] Platon , *Republica*, IX 580 e.

LIBERTATEA VOINȚEI

Martha Klein

Introducere

Problema libertății voinței (*free-will*)[1] suscită și sugerează întrebări atât în filosofia minții (Ce parte a minții este voința? A voi este o activitate diferită de a decide sau de a alege?) cât și în metafizică (Este existența libertății voinței incompatibilă cu determinismul? Este determinismul o caracteristică a cauzării universale?). Însă cei mai mulți dintre noi devenim interesați în aceste chestiuni datorită atracției pe care o exercită asupra noastră problema responsabilității morale și – în particular – a interesului pe care-l arătăm chestiunilor referitoare la caracterul drept al pedepsei și la condițiile în care cei ce au greșit pot fi considerași ca meritând să fie blamați pentru delictele lor (morale).[2] A discuta despre libertatea voinței independent de aceste chestiuni ar însemna să răpești acestei probleme o mare parte din semnificația ei și din importanța pe care o prezintă pentru noi.

În literatura de specialitate, termenul „libertatea voinței" a fost folosit cu referire la lucruri diferite. Unii filosofi l-au utilizat pentru a desemna „capacitatea (*the ability*) de a acționa așa cum dorești", alții pentru „capacitatea de a acționa și altfel". Alți autori, care iau termenul „voință" mai în serios (și insistă asupra diferenței dintre a voi (*willing*) și doar a dori (*wanting*), au folosit termenul „libertatea voinței" pentru a desemna „capacitatea de a acționa așa cum voiești" sau „capacitatea de a voi altfel" sau „capacitatea de a avea orice vei dori să ai" („*the ability to have whatever will you want to have*").

Deși fiecare din aceste utilizări are un înțeles diferit, toate au fost folosite cu o ocazie sau alta pentru a desemna acea caracteristică a

unei persoane care se presupune că trebuie să fie prezentă atunci când persoana acționează moralmente corect sau greșit, dacă vrem ca aceasta să fie lăudată sau blamată pentru acțiunea ei. Acest lucru sugerează că, pentru mulți (poate cei mai mulți) filosofi, întrebările „Ce înseamnă să posezi libertatea voinței?" și „Posedăm noi libertatea voinței?" ar putea fi reformulate, fără ca înțelesul lor să aibă de suferit, astfel: „Ce este libertatea e presupusă de responsabilitatea morală?" și „Posedăm noi genul de libertate presupus de responsabilitatea morală?". Așa am tratat până acum aceste chestiuni și așa intenționez să le tratez și în acest studiu.

Voi susține în continuare că genul de libertate presupus de responsabilitatea morală care merită să fie blamată[3] este capacitatea de a lua decizii și de a face alegeri necauzate și voi susține, de asemenea, că noi nu avem și nu putem avea această libertate.

În secțiunea I voi descrie principalele aspecte ale dezbaterii (așa cum o văd eu) privind genul de libertate presupus de responsabilitatea morală și dacă el există sau nu. În secțiunea a II-a voi discuta și voi respinge o critică a concepției preferate de mine cu privire la libertatea cerută aici. În secțiunea a III-a voi discuta și voi argumenta împotriva unei încercări de a arăta că noi dispunem de acest fel de libertate (doctrina cauzării de către agent).

Secțiunea I : Dezbaterea[4]

Dezbaterea pe tema dacă posedăm genul de libertate presupus de responsabilitatea morală a avut loc în mod tradițional în legătură cu temerea unui grup de filosofi (incompatibiliștii) că, dacă determinismul este adevărat, atunci nu posedăm acel gen de libertate, și cu certitudinea unui grup opus (compatibiliștii) că adevărul determinismului nu ar reprezenta nici o amenințare pentru existența unei asemenea libertăți.

Ce este determinismul? Și de ce este el considerat ca îngrijorător de către incompatibiliști? El este – în mare – doctrina conform

căreia orice eveniment are o cauză care-l face necesar – adică o cauză care este astfel încât, o dată ce ea survine, evenimentul pe care-l cauzează trebuie să se producă; iar incompatibiliștii par a avea două motive de îngrijorare cu privire la implicațiile pe care le-ar putea avea adevărul determinismului pentru responsabilitatea morală. Primul este că el ne-ar priva de capacitatea de a acționa altfel, capacitate pe care mulți o consideră esențială pentru acest gen de responsabilitate. Argumentul lor arată astfel : dacă fiecare eveniment are o cauză care-l face necesar, atunci evenimentul reprezentat de acțiunea cuiva are de asemenea o cauză care-l face necesar; cu alte cuvinte, el va fi fost cauzat de evenimente anterioare de așa natură încât, o dată ce ele au avut loc, evenimentul reprezentat de acțiunea acelei persoane trebuia să aibă loc. Dar, dacă acțiunea ei trebuia să aibă loc, atunci nu poate fi adevărat că ea ar fi putut acționa și altfel. Și dacă nu putea acționa altfel, atunci ea nu poate fi moralmente responsabilă pentru ceea ce a făcut. Așadar, dacă a acționat moralmente greșit, ea nu merită să fie blamată sau pedepsită pentru aceasta.

Compatibilistul a răspuns în mod tradițional într-o manieră care sugerează că el consideră capacitatea de a acționa altfel, care este presupusă de responsabilitatea morală, ca nefiind nimic mai mult decât capacitatea de a face ceea ce dorești să faci,[5] iar aceasta, susține el, nu este amenințată de determinism. Căci, dacă actele unei persoane au fost cauzate de dorințele ei, se poate spune într-adevăr că ea a acționat așa cum și-o dorea din cauză că și-o dorea. Și ce s-ar putea cere mai mult decât atât din punctul de vedere al libertății și responsabilității?

Prin urmare, în timp ce incompatibilistul crede că absența unor cauze ce necesitează este indispensabilă responsabilității morale, compatibilistul susține că tot ceea ce contează este genul de cauză care este răspunzător pentru comportamentul unei persoane. În situația în care cauza actului a fost (ceea ce s-ar putea numi) o stare mintală reprobabilă din punct de vedere moral, de exemplu voința

de a face, din temeiuri pur egoiste, ceea ce știe că este moralmente greșit, atunci ea este de condamnat. Dacă, însă, comportamentul ei a fost cauzat de o stare mintală care nu este reprobabilă, de exemplu convingerea greșită conform căreia ceea ce tocmai se pregătea să facă este un lucru folositor, sau dacă acest comportament a avut drept cauză ceva ce nu i-a trecut de loc prin minte, atunci persoana în cauză nu este de condamnat.

Compatibilistul l-a acuzat uneori pe incompatibilist că face confuzie între cauzare (*causation*) și constrângere (*compulsion*), o confuzie pe care el încearcă s-o înlăture reamintindu-ne că o legătură determinată cauzal între dorințele unei persoane și acțiunile ei este pe deplin compatibilă cu afirmația că ea a acționat așa cum și-a dorit.

Dar acest lucru nu-i liniștește pe incompatibiliști. Căci ei au un alt motiv de îngrijorare cu privire la determinism care este confundat adesea cu temerea referitoare la capacitatea de a acționa altfel, dar care, de fapt, poate fi separat de ea.[6] E vorba de îngrijorarea că, dacă determinismul este adevărat, atunci alegerile și deciziile noastre, precum și acțiunile bazate pe ele, nu „țin de noi". Întrucât determinismul implică existența unui lanț neîntrerupt de evenimente întinzându-se înapoi de la acțiunea oricărui individ până la un moment premergător nașterii sale, adevărul său ar însemna că dorințele (și alte stări motivaționale) care cauzează actele noastre au fost ele însele cauzate de evenimente pentru care noi nu putem fi în nici un chip răspunzători. Și, întreabă incompatibilistul, dacă noi nu suntem răspunzători pentru cauzele dorințelor noastre, cum am putea fi răspunzători pentru efectele lor?

Aceasta este o întrebare care a fost adesea ignorată de compatibilist, dar când iei în considerare anumite tipuri de delincvenți, nu poți decât să ai sentimentul că este o întrebare care n-ar trebui ignorată. Să-i luăm, de exemplu, pe delincvenții care au suferit de deprivare afectivă timpurie. Știm astăzi că unele acte criminale sunt consecința unor asemenea deprivări și că mulți delincvenți ale căror stări mintale motivaționale pot fi socotite ca moralmente reproba-

bile (prin aceea că sunt stări mintale egoiste și nepăsătoare) au ajuns ce au ajuns întrucât au fost frustrați din punct de vedere emoțional. Sau să considerăm cazurile imaginare – la care recurg adesea filosofii ce doresc să testeze intuițiile noastre privind responsabilitatea morală – în care stările mintale ale răufăcătorilor sunt rezultatul unor tumori cerebrale, traume cerebrale, demoni răuvoitori, etc. Atât cazurile reale cât şi cele imaginare sunt susceptibile de a da naștere gândului că abordarea compatibilistă tradițională – care-i condamnă pe toți delincvenții ale căror acte au fost motivate de stări mintale reprobabile – este injustă. Şi se poate susține că singura explicație satisfăcătoare pentru această reacție din partea noastră este aceea că suntem în mod implicit atașați convingerii că, atunci când delincvenții nu sunt răspunzători pentru stările lor mintale, ei nu sunt răspunzători nici pentru acțiunile lor.

În plus, dacă socotim moralmente greșit ca delincvenții să fie blamați în aceste cazuri întrucât ei nu sunt răspunzători pentru motivațiile lor, atunci se cuvine, în numele consecvenței, să socotim greșită blamarea oricărui delincvent care nu este răspunzător de motivațiile sale și, prin urmare, a tuturor delincvenților. Utilizând intuițiile pregnante pe care ni le stârnește gândul că deprivarea sau tumorile cerebrale sau spălarea creierului sunt răspunzătoare pentru motivațiile unei persoane, incompatibilistul va încerca să ne convingă că se cuvine să avem reacții similare în situația în care acele motivații pot fi atribuite unor cauze comparativ mai prozaice cum sunt zestrea genetică și mediul. Căci persoana nu este mai răspunzătoare de zestrea ei genetică și de creșterea ce i s-a dat decât este de planurile unui demon răuvoitor sau ale unui „spălător de creiere". Ea nu este mai răspunzătoare de personalitatea sa, ce depinde (poate) de creierul ei aflat într-o stare normală, decât este de schimbarea de personalitate atribuibilă tumorii cerebrale. Argumentul pare aproape naiv în simplitatea sa, dar îl găsesc convingător.

Dar de ce conduce această convingere, anume aceea că, dacă nu suntem răspunzători pentru caracterele noastre, nu suntem răspun-

zători nici pentru actele pe care le facem, la concluzia că determinsmul nu este compatibil cu responsabilitatea morală?

Raționamentul este acesta: dacă o persoană nu poate fi moralmente răspunzătoare pentru acțiunile ei deoarece ele sunt rezultatele unor stări mintale pentru care ea nu este răspunzătoare, atunci s-ar părea că singurul mod în care oamenii ar putea fi moralmente răspunzători ar fi acela în care ei ar fi responsabili, în ultimă instanță, pentru stările lor mintale. Dar ce ar implica aceasta? După cum se pare, ar implica faptul de a ne alege propriile stări mintale, de a ne alege dorințele și preferințele care formează baza deciziilor noastre privitoare la acțiune. Dar tot ceea ce știm despre noi înșine sugerează că noi nu ne alegem dorințele și preferințele care ne motivează; și că, până și în acele rare ocazii când decidem să ne schimbăm atitudinile, simpatiile și antipatiile, această decizie este ea însăși rezultatul valorilor și atitudinilor noastre anterioare, pe care, însă, nu le-am ales. Dar am putea fi noi cei ce ne alegem, în ultimă instanță, propriile noastre dorințe și preferințe? Nu. Acest lucru ar fi empiric imposibil, întrucât la vârsta la care ajungem în stare să reflectăm asupra a ce fel de dorințe și preferințe s-ar cuveni să avem, noi suntem deja posesorii unor dorințe și preferințe.

Dar mai există un mod în care am putea avea responsabilitatea ultimă – și anume, dacă deciziile și alegerile noastre nu ar fi cauzate de dorințe și preferințe sau de orice altă stare sau eveniment precedente. (Numesc aceasta „condiția U"). Ne considerăm a fi activi atunci când luăm decizii și facem alegeri, așa încât, dacă acestea ar fi necauzate, atunci, chiar dacă ele, la rândul lor, ar cauza comportamentul nostru exterior, am avea libertatea presupusă de responsabilitatea morală.[7] Însă pentru ca deciziile și alegerile noastre să fie necauzate, determinismul ar trebui să fie fals: anume ar trebui să fie fals că orice eveniment are o cauză care-l determină. Iată de ce opinia că răspunderea morală (moral accountability) presupune îndeplinirea condiției responsabilității ultime (condiția U) atrage după sine opinia că ea presupune, de asemenea, falsitatea deter-

minismului. Întrucât împărtășesc cea de-a doua temere a incompatibilistului și sunt convinsă de raționamentul de mai sus, susțin că libertatea cerută de responsabilitatea morală ar trebui să constea în caracterul necauzat al deciziilor și alegerilor noastre în situații moralmente relevante.

Compatibilistul ar putea răspunde în două moduri. Primul este să susțină că ar fi o greșeală să crezi că, numai deoarece am avea sentimentul că e moralmente greșit să blamezi și să pedepsești delincvenți ale ale căror stări mintale au fost cauzate pe căi anormale, aceasta arată că am fi prizonierii convingerii că ni se par moralmente greșite blamarea și pedepsirea delincvenților ale căror stări mintale au fost induse cauzal pe căi normale. Compatibilistul va argumenta că există alte explicații ale sentimentului nostru că e moralmente greșită blamarea acestor delincvenți, explicații care nu pun în evidență o adeziune tacită la o condiție a responsabilității ultime.

Al doilea răspuns constă în a sugera că adeziunea la o condiție a responsabilității ultime este incoerentă: așa cum am văzut, condiția responsabilității ultime implică cerința ca deciziile și alegerile moralmente relevante ale unui agent să fie necauzate. Dar compatibilistul obiectează, spunând că, dacă un eveniment este necauzat, atunci el va fi „accidental" sau „aleator" sau „întâmplător" sau „fortuit" într-un fel care contrazice ideea că el ar fi acel gen de eveniment pentru care un agent poate fi moralmente responsabil. Căci cum poate fi un agent moralmente responsabil pentru un lucru a cărui producere nu este legată de el? Și dacă deciziile și alegerile lui nu sunt cauzate de dorințele și preferințele sale, dacă ele pur și simplu se întâmplă să se producă, atunci în ce sens pot fi ele puse în legătură cu el?

Unii incompatibiliști au încercat să răspundă acestei obiecții invocând doctrina cauzării de către agent (the doctrine of agent – causation). Ideea este că agenții, mai curând decât anumite evenimente și stări din interiorul agenților, sunt cauzele acțiunilor lor, în

timp ce stările care preced deciziile și alegerile (cum ar fi dorințele și opiniile), deși au un anume gen de influență, nu sunt realmente cauze. Astfel, conform unei versiuni a doctrinei, atunci când oamenii iau decizii, ei nu o fac din cauza dorințelor și opiniilor lor, ci mai degrabă ei înșiși sunt cauza deciziilor în lumina dorințelor și opiniilor proprii. În acest fel, unii incompatibiliști speră să arate cum pot fi puse acțiunile în legătură cu agenții, fără ca acestea să fi fost cauzate de ceva pentru care ei nu sunt responsabili.

Mai mult, unii incompatibiliști susțin nu numai că așa ceva este posibil, ba chiar că așa se petrec lucrurile în realitate. Cu alte cuvinte, ei susțin că, atunci când facem alegeri și luăm decizii, noi suntem cei ce le cauzăm pe acestea și că, atunci când o facem, nu o facem din cauza dorințelor și opiniilor noastre. Acești incompatibiliști cred, prin urmare, că determinismul este fals, deoarece ei afirmă că evenimentele ce constau din alegerile și deciziile noastre nu sunt cauzate (dar sunt influențate) de evenimente precedente.

Dar credința în cauzarea de către agent a fost, de asemenea, pusă la îndoială: obiecțiile aduse acesteia mergând de la afirmația că este incoerentă până la aceea că nu există nici o dovadă care să susțină punctul de vedere confom căruia acest tip de cauzare ar exista pe lângă – sau separat de – comportamentul cauzat de dorințe și opinii.

În secțiunea a II-a mă voi ocupa de prima contestație compatibilistă a tezei că responsabilitatea morală cere îndeplinirea condiției responsabilității ultime, iar în secțiunea a III-a voi analiza contestațiile la adresa doctrinei cauzării de către agent.

Secțiunea a II-a: Prima contestație compatibilistă

În secțiunea anterioară am sugerat că, pentru reacțiile noastre față de delincvenții ale căror motivații au fost cauzate în mod anormal, filosoful compatibilist ar oferi explicații care nu pun în evidență o adeziune tacită la o condiție a responsabilității ultime. Voi

argumenta că aceste alte explicații sunt, fie mai puțin convingătoare decât cea oferită de mine în termeni de responsabilitate ultimă, fie trimit ele însele la asumarea acelei condiții.

Compatibilistul ar putea începe argumentând că rațiunea pentru care am resimți ca moralmente greșită blamarea cuiva a cărui stare mintală motivatoare îi fusese implantată de un demon răuvoitor, este exact aceasta – că starea mintală i-a fost insuflată de altcineva. Dar să presupunem că persoana îi ceruse demonului să-i insufle aceste dorințe. N-am spune oare că, întrucât ea a cerut acest lucru, este blamabilă? Ba cred că da. Iar aceasta sugerează că simplul fapt că stările mintale ale cuiva i-au fost insuflate de altcineva nu este o condiție suficientă pentru a-l scuza. Pentru a face din aceasta o condiție a scuzării, ar trebui să adăugăm că persoana nu fusese de acord cu insuflarea. Însă cu această adăugire, afirmația că delincventul este scuzabil întrucât starea sa mintală i-a fost insuflată de altcineva se reduce la afirmația că el este scuzabil întrucât nu este răspunzător pentru ea, iar asta este exact ceea ce ar spune adeptul condiției responsabilității ultime.

În replică, compatibilistul ar putea recurge la strategia, mai curând disperată, de a susține că opinia conform căreia un delincvent este scuzabil dacă stările sale motivatoare au fost alese pentru el de altcineva este o opinie de bază – sui generis – și nu poate fi explicată sau justificată prin nici o altă opinie. Însă asta ar însemna că reacțiile noastre la cazul demonului răuvoitor n-ar avea nici o legătură cu genul de reacții pe care le avem față de situația în care starea mintală a delincventului este rezultatul unei tumori sau traume cerebrale. Căci (în mod evident) în aceste cazuri motivațiile sale nu au fost alese de altcineva. Iar adeptul condiției responsabilității ultime poate furniza o justificare unitară pentru ambele categorii de cazuri.

Poate oferi compatibilistul o justificare unitară? Există mai multe opțiuni pentru o asemenea justificare, toate fiindu-i accesibile, dar nici una din ele nu este o alternativă satisfăcătoare la condiția U. Bunăoară, compatibilistul ar putea afirma că, în ambele

categorii de cazuri, noi percepem cauzele motivațiilor delincventului ca intruzive (intrusive) și perceperea lor ca intruzive este cea care ne face să afirmăm că delincventul nu este moralmente răspunzător pentru faptul de a acționa ca urmare a lor. Sau ar putea afirma că reacționăm așa cum o facem întrucât privim ca anormale cauzele acestor motivații sau întrucât presupunem că dorințele produse de cauze anormale sunt, probabil, din acelea pe care delincventul nu le-ar fi avut în mod tipic.

Afirmația conform căreia caracterul intruziv al cauzelor motivației este acela care-l absolvă pe delincvent, poate fi ușor întoarsă împotriva compatibilistului, întrucât a spune că o cauză este intruzivă înseamnă a spune că ea, sau efectele ei, sunt, fie nesolicitate (*uninvited*), fie nebinevenite(*unwelcome*). Dar, dacă avem sentimentul că delincventul nu este răspunzător întrucât el nu a solicitat (*he did not invite*) modificarea deliberată a psihicului său sau schimbările motivaționale produse de tumoare, atunci aceasta vine în sprijinul adeptului condiției U (responsabilitatea ultimă), care argumentează că reacția noastră se bazează pe intuiția că delincventul nu trebuie blamat întrucât nu el a ales (să aibă) acele stări mintale.

De ce ar trebui, însă, admis că, dacă un delincvent găsește că influențele externe sunt nebinevenite, acest lucru l-ar absolvi de răspundere? Poate se consideră că, dacă delincventul este nefericit de faptul că niște forțe externe sunt răspunzătoare de stările sale mintale, el va găsi că stările mintale însele sunt nebinevenite și, dacă va găsi că stările mintale pe baza cărora acționează sunt nebinevenite, atunci el va încerca să le împiedice să se materializeze în acțiune, așa încât n-ar trebui făcut răspunzător pentru eșecul său de a preveni ceva ce a încercat să prevină.

Dar există o serie de obiecții față de această linie de gândire; în primul rând, nu este neapărat necesar ca un agent care este nefericit în privința cauzelor stărilor sale mintale să fie nefericit în privința stărilor mintale în sine; în al doilea rând, nu este neapărat necesar ca un agent care găsește că stările sale mintale sunt nebinevenite să

încerce să le împiedice să se materializeze în acțiune; în al treilea rând, un agent poate găsi nedorite acele stări mintale care survin din cauze naturale sau normale, așa încât simplul fapt de a le găsi nedorite nu poate servi pentru a distinge aceste cazuri particulare așa cum ele ar trebui distinse dacă este adevărat, cum pretinde compatibilistul, că un delincvent care acționează plecând de la stări mintale care au survenit în mod natural sau normal poate fi moralmente răspunzător.

Sugestiei compatibiliste că noi reacționăm așa cum o facem la aceste cazuri întrucât percepem cauzele ca anormale i se poate obiecta pe temeiul faptului că, dacă aceste mijloace anormale pentru a-i cauza stările mintale fuseseră căutate în mod deliberat de către delincvent, faptul anormalității în sine nu ar produce în noi reacția căreia îi căutăm acum o explicație. Din nou se pare că adeptul condiției U oferă singura explicație satisfăcătoare pentru această reacție.

Ultimei sugestii compatibiliste, anume aceea că-l absolvim pe delincvent întrucât presupunem că dorințele născute în el datorită unor cauze anormale sunt nespecifice, i se poate obiecta pe două temeiuri. În primul rând, caracterul nespecific al dorinței nu este în el însuși o rațiune pentru a-l absolvi pe agentul care acționează pe baza ei. În al doilea rând, am avea sentimentul că el poate fi scuzat, chiar dacă acele cauze anormale pentru care delincventul nu este răspunzător ar da naștere în el unor dorinți specifice (și aceasta este în mod sigur o posibilitate logică), iar explicația oferită de adeptul condiției U acestui sentiment pare mai plauzibilă decât explicațiile oferite de adversarul său compatibilist.

Compatibilistul nu pare capabil să sugereze o explicație rațională a reacțiilor noastre în aceste cazuri,explicație care să fie la fel de bună ca aceea oferită de adeptul condiției U. Se pare că explicația, și justificarea, mai adecvată a faptului că, în aceste cazuri, îi considerăm pe agenți ca nefiind blamabili pentru acțiunile lor este aceea că noi credem că ei nu sunt răspunzători pentru motivațiile lor.

Secțiunea a III-a: Critica teoriei cauzării de către agent

După cum am sugerat în secțiunea I, unii incompatibiliști au apelat la noțiunea cauzării de către agent pentru a răspunde acuzației că ar fi incoerent să ceri, drept condiție pentru responsabilitatea morală, să existe decizii sau alegeri necauzate, întrucât asemenea decizii sau alegeri n-ar avea nici o legătură cu agentul.

Dar „cauzarea de către agent" a fost ea însăși acuzată de incoerență. Nu cred că argumentele în favoarea incoerenței ei sunt convingătoare, dar voi argumenta că există alte rațiuni pentru a conchide că ea nu poate fi folosită pentru a susține pretenția că posedăm capacitatea de a lua decizii și de a face alegeri necauzate.

Obiecțiile privind incoerența s-au bazat pe acele concepții cu privire la noțiunile de acțiune și cauzare conform cărora este lipsit de sens să afirmi că o acțiune nu a fost cauzată de o dorință sau că un eveniment nu a fost cauzat de alt eveniment.

Alvin Goldman poate fi privit drept un adept al acestei concepții despre acțiune atunci când afirmă, în *A Theory of Human Action*, că „face parte din conceptul de act să fie cauzat de o dorință (*want*)".[8] Dar acest lucru este contestabil. Intuitiv, este mai acceptabil să gândești la termenul „acțiune" ca desemnând un „comportament intențional" sau un „comportament voit". Și, în ciuda unor susțineri contrarii,[9] conceptul de „comportament intențional" nu este unul care ar trebui să fie înțeles, la rândul lui, ca desemnând „comportament cauzat de dorințe și opinii". S-ar putea să fie adevărat că, în fapt, orice comportament intențional este cauzat de dorințe și opinii, dar conceptul de comportament intențional nu presupune acest lucru.[10]

Trec acum la obiecțiile bazate pe anumite concepții cu privire la noțiunea de cauzare. Conform acestora, conceptul respectiv este de așa natură încât nu putem considera nimic drept cauză decât dacă (a) este un eveniment și, respectiv, dacă (b) este legat în mod legic

de evenimentele pe care le cauzează.[11] Obiecția este aceea că, întrucât doctrina cauzării de către agent implică faptul că lucrurile pot produce evenimente și că relația dintre lucrul-cauză și evenimentul-efect nu trebuie să fie neapărat legică, această doctrină este, logic vorbind, de nesusținut.

Nu găsesc convingătoare această obiecție. Nu mi se pare a fi incoerent din punct de vedere logic să susții, fie că lucrurile pot cauza evenimente, fie că anumite secvențe cauzale s-ar putea să nu reprezinte instanțierea unor legi. Cei care susțin că este incoerent să pretinzi că lucrurile pot cauza evenimente recunosc că în vorbirea comună se face referire la producerea de efecte de către substanțe; de exemplu, noi spunem că pietrele sparg ferestre, arborii turtesc case, iar oamenii își fac rău unii altora. Dar se subliniază că un asemenea discurs este întotdeauna traductibil într-un discurs despre cauzarea unor evenimente: se spune, astfel, că, atunci când afirmăm că piatra a spart fereastra, ceea ce înțelegem este că aruncarea pietrei (sau mișcarea ei sau impactul ei) a cauzat spargerea ferestrei. În mod similar, când spunem că arborele a turtit casa, înțelegem că prăbușirea arborelui a cauzat turtirea casei. Când spunem că John l-a lovit pe Bill, ceea ce înțelegem este că lovirea de către John a lui Bill a cauzat evenimentul ce constă în rănirea lui Bill.

Dar acest argument nu arată că noțiunea noastră de cauzare exclude logic posibilitatea de a vorbi despre lucruri care cauzează evenimente. Căci traducerile care se presupune că exprimă ceea ce înțelegem noi lasă intacte noțiunile de substanțe. Arborii, pietrele și oamenii, deși se recunoaște că sunt implicați (*involved*) în evenimente, nu sunt reduși ei înșiși la stări și evenimente. Așa încât adepții doctrinei cauzării de către agent sunt liberi atât să afirme că producerea (cauzarea) de către agent a acțiunii sale este un eveniment, cât și să pretindă, fără contrazicere, că producerea (cauzarea) de către agent a actului său reprezintă cauzarea de către agent a actului său și nu de către niște evenimente din interiorul agentului.

Noțiunea cauzării de către agent implică ideea că agentul exercită o potență cauzală (*causal power*), iar o astfel de concepție

vine în contradicție cu viziunea lui Hume asupra cauzării din care noțiunea de potență a fost exclusă, rămânând numai ideea succesiunii regulate. Dar, întrucât concepția humeană este ea însăși recunoscută ca fiind neadecvată, ar fi nechibzuit să te bazezi pe ea în intenția de a critica alte concepții cu privire la cauzare.[12]

S-ar putea pretinde, însă, că noțiunea de potență cauzală este legată conceptual de ideea cauzării de către un eveniment. D. Davidson pare a afirma aceasta atunci când pretinde că o potență cauzală este „de așa natură încât un obiect care o posedă este determinat cauzal să se schimbe într-un anume fel dacă o schimbare anterioară are loc în obiect".[13] Dar acest lucru nu este de la sine evident. Nu pare a fi incoerent din punct de vedere logic să sugerăm că un agent ar putea exercita o potență cauzală fără a fi fost cauzat să facă asta de către o schimbare anterioară.

Teza conform căreia cauzarea de către agent este, logic vorbind, de nesusținut, întrucât implică punctul de vedere conform căruia cauzele nu trebuie să fie neapărat guvernate de legi, poate fi respinsă, de asemenea, pe temeiul că nu există nici o incoerență conceptuală în ideea unei cauzări neguvernate de legi.[14] Cu toate că există o tradiție în favoarea opiniei conform căreia „cauzarea" impune „regularitate fără excepții", eu sunt partizana acelor filosofi care susțin că ceea ce este esențial în conceptul cauzării este ideea de „producere" („productiveness") – dacă se consideră evenimentele drept cauze – sau de „derivare" („derivativeness") – dacă se consideră evenimentele ca efecte – și că aceste noțiuni, la rândul lor, nu impun sau presupun nici un apel la ideea că trebuie să existe regularități cauzale.[15] Am argumentat mai pe larg în favoarea acestui punct în altă parte[16] și nu voi repeta acele argumente aici.

Dar aș explica, înainte de a continua, de ce se consideră că cei care cred în cauzarea de către agent își asumă punctul de vedere conform căruia cauzele nu sunt guvernate de legi. Dacă ne gândim la afirmația că un agent, John, a lovit o persoană, Bill, și ne imaginăm că această afirmație nu poate fi pe deplin înțeleasă în termeni de evenimente referitoare la John și evenimente referitoare la Bill,

atunci este greu de văzut cum ar putea exista o lege care să guverneze această secvență. Noi nu credem că există legi care să determine faptul că, dat fiind John și dat fiind Bill, existența lui John va fi urmată întotdeauna de lovirea de către el a lui Bill. Ar părea să aibă sens să vorbim aici de o lege numai dacă am putea modifica afirmația astfel: „date fiind condițiile adecvate în ceea ce-l privește pe John (el având anumite dorințe și opinii) și o situație declanșatoare (el fiind furios pe Bill), atunci aceasta va fi urmată de actul lui de a lovi"; dar, desigur, astfel modificată afirmația a devenit una despre o relație între evenimente care au loc în John și evenimente implicându-l pe Bill.

Cred că nici unul din argumentele care sugerază că doctrina cauzării de către agent este incoerentă nu are succes. Au existat, totuși, argumente epistemologice împotriva acestei doctrine care ar trebui luate în considerare. În conformitate cu acestea, nu există nici o dovadă care să sugereze că, atunci când oamenii acționează, s-ar petrece ceva care să fie distinct de un comportament cauzat de dorințe și opinii. Replicând, unii susținători ai doctrinei cauzării de către agent se vor referi la experiența luării deciziilor (ceea ce este numit uneori „fenomenologia" luării deciziilor). Ei susțin că, atunci când luăm decizii, nu ne simțim determinați cauzal de către dorințele noastre pentru a ajunge la deciziile pe care le luăm; că, în experiența ajungerii la o decizie, avem adesea o senzație de libertate. Și se sugerează că ar trebui să luăm această senzație de libertate drept dovadă că suntem într-adevăr liberi; că absența sentimentului de a fi determinați cauzal să decidem indică faptul că nu suntem determinați cauzal să decidem.

Însă această senzație de libertate nu poate fi luată drept o dovadă concludentă, în primul rând deoarece felul în care ne apare ceva nu este o dovadă concludentă a felului în care este, iar, în al doilea rând, întrucât este posibil să oferim o descriere cauzală a procesului decizional, care este atât plauzibilă, cât și capabilă să explice de ce, deși dorințele noastre sunt cauze, noi nu ne simțim determinați cauzal de ele ca să ajungem la deciziile pe care le luăm.

Este un fapt logic legat de activitatea decizională acela că ea presupune incertitudinea. Aceasta întrucât a decide înseamnă a înlătura îndoiala; e vorba de a decide între diferite considerente. Incertitudinea este neconfortabilă și este plauzibil să presupunem că dă naștere unei dorințe de a o înlătura, care-l îmboldește pe agent să încerce să ajungă la o decizie. Să ne imaginăm că un agent, Mary, are două dorințe aflate în conflict una cu cealaltă. Acestea vor exercita fiecare asupra ei o presiune pentru a fi îndeplinite; iar disconfortul dat de incertitudinea cu privire la care anume să fie îndeplinită va da naștere, la rândul ei, unei dorințe de a decide între ele. Așadar, încercarea lui Mary de a decide va fi, în parte, consecința dorințelor inițiale care exercită o presiune pentru a fi îndeplinite și, în parte, consecința unei dorințe de a scăpa de disconfortul incertitudinii. Mai mult, pare rezonabil să presupunem că decizia la care ajunge, de fapt, agentul este în parte consecința a ceea ce s-ar putea numi o dorință „călăuzitoare a deliberării" („*deliberation-guiding*") – o dorință de a face ceea ce va avea drept consecință rezultatul cel mai satisfăcător (sau cel mai puțin nesatisfăcător). Ce înseamnă concret acest lucru va varia, desigur, de la agent la agent și de la situație la situație. Supoziția că există o dorință călăuzitoare a deliberării este plauzibilă, dat fiind faptul că incertitudinea cu privire la ce-i de făcut este interpretată cel mai plauzibil ca o incertitudine privind ceea ce ar fi cel mai bine de făcut în circumstanțele relevante.

Date fiind toate acestea, este clar că relația dintre dorința pe care Mary decide în cele din urmă să și-o satisfacă și decizia de a o satisface nu este una nemijlocită, întrucât ea este mediată de o serie de alți factori. Așa încât ar fi înșelător să afirmi că dorința este cauza deciziei de a o satisface deși, dacă descrierea cauzală este corectă, ea este în mod sigur o parte a procesului cauzal care conduce la acea decizie. Rolul dorinței care este împlinită în cele din urmă (și acela

al rivalei ei neîmplinite) este de a iniția procesul; dar ea nu declanșează în mod nemijlocit decizia care e luată. Declanșatorul nemijlocit al deciziei efective este dorința călăuzitoare a deliberării (dorința de a face ceea ce este cel mai bine în circumstanțele date), plus opinia că îndeplinirea acestei dorințe va fi cea mai bună soluție.

Acest lucru ne ajută să explicăm de ce nu ne simțim determinați cauzal, în procesul de a decide să împlinim o anumită dorință, de către chiar acea dorință; el explică totodată de ce simțim adesea o distanță între noi, în calitate de agenți care decid, și dorințele pe care decidem să le împlinim; lucrurile stau astfel întrucât dorința pe care decidem s-o împlinim nu este declanșatorul imediat al deciziei, în timp ce dorințele care declanșează decizia de a o împlini nu sunt ele însele subiectul deciziei.

Adeptul teoriei cauzării de către agent ar putea obiecta că nu am răspuns în mod adecvat tezei conform căreia ar trebui să considerăm absența sentimentului de a fi determinați cauzal drept dovadă că nu suntem determinați cauzal. Cred că i-am răspuns deja prin oferirea unui model care este cauzal și, în același timp, capabil să explice de ce nu ne simțim determinați cauzal. Dar hai să ne imaginăm că adeptul teoriei menționate nu este satisfăcut și că argumentează astfel: „Ați încercat să explicați de ce agenții nu se simt determinați cauzal în deciziile lor de către dorințele pe care ei decid să le împlinească, stipulând alte dorințe cu rol de declanșatori cauzali nemijlociți. Dar omul nu se simte determinat cauzal să decidă de către aceste așa-zise dorințe declanșatoare în sens cauzal; nu se simte determinat cauzal să încerce să înlăture incertitudinea de către dorința de a face asta; nici nu se simte determinat cauzal să decidă de către dorința de a face ceea ce va antrena rezultatul cel mai satisfăcător. De ce nu am accepta aparențele ca pe un indiciu al realității și de ce să nu conchidem că faptul de a nu ne simți determinați cauzal de aceste dorințe este dovada că nu suntem determinați cauzal în deciziile noastre de către ele?“

Dar de ce trebuie să admitem că, dacă dorințele sunt cauze, trebuie să ne simțim determinați cauzal să decidem sau să alegem?

Această presupunere este fondată, poate, pe o imagine a cauzării mentale descrisă de Elisabeth Anscombe ca fiind cea a „împingerii într-un alt mediu" (*pushing in another medium*).[17] Dar imaginea „împingerii" nu este potrivită nici măcar pentru toate secvențele cauzale pur fizice, ca, de exemplu, cea a unui râu curgând înspre mare. Iar în secvențele implicând ființe sensibile în care o anume imagine mecanică este adecvată (nu neapărat una a împingerii), nu este întotdeauna cazul ca experiențele celor implicați să reflecte mecanismul cauzal specific. Astfel, s-ar putea spune că, atunci când cineva cade la pământ, căderea lui este, parțial, efectul cauzal al forței „de atracție" a gravitației, dar el nu trebuie să se simtă neapărat atras către pământ. Mai mult, există multe conexiuni între stările psihice pe care le recunoaștem ca fiind conexiuni cauzale, deși ele nu sunt însoțite de un sentiment de „a fi determinat cauzal să...". Bunăoară, cred că atunci când sunt emoționată de o piesă muzicală, există o conexiune cauzală între ascultarea muzicii și sentimentul meu de emoție, însă nu mă simt determinată cauzal să fiu emoționată. Cred că atunci când mă înfurii la vederea a ceva, există o legătură cauzală între experiența mea vizuală și sentimentul meu de furie, însă nu mă simt determinată cauzal să fiu furioasă. În timp ce scriu aceste rânduri, văd cuvintele pe ecranul calculatorului meu și cred că există o legătură cauzală între ecran și perceperea lui de către mine, dar nu mă simt determinată cauzal să percep.

Desigur, uneori avem într-adevăr sentimentul de a fi atrași către ceva sau constrânși de ceva; uneori simțim dorințele noastre ca pe niște forțe, dar noi nu simțim întotdeauna aceste lucruri atunci când reacționăm conștient și, totuși, admitem adesea când nu le simțim că reacțiile noastre au fost determinate cauzal.

Faptul că putem zugrăvi un tablou cauzal al luării deciziilor care este compatibil cu senzația noastră de libertate în calitate de autori ai deciziilor nu este o dovadă concludentă împotriva ideii cauzării de către agent. Dar el transferă adeptului cauzării de către agent obligația de a aduce argumente, care nu se bazează pe sentimentul libertății, în favoarea poziției sale.

Consider că problema cea mai serioasă pentru teoria cauzării de către agent constă în teza conform căreia temeiurile (*reasons*) acțiunii (adică anumite combinații de dorințe și opinii) sunt și trebuie să fie cauze ale acțiunii. Există un argument convingător al lui Donald Davidson în sensul că pentru a da un sens afirmației că un anume temei a fost operant (*operative*), trebuie să admitem că acel temei a fost eficace în sens cauzal.[18] Davidson susține că, dacă nu admitem că, atunci când cineva acționează dintr-un anume temei, există o legătură cauzală între temei și acțiune, atunci nu putem da seama de diferența dintre două feluri de afirmații – (1) afirmația că, atunci când o persoană a acționat, ea a avut un temei să facă acest lucru și (2) afirmația că, atunci când a acționat, ea a acționat din acel temei (for that particular reason). Ideea e că ar putea fi adevărat că ea a avut un anume temei pentru a acționa și, totuși, fals că ea a acționat din acel temei (ea ar fi putut acționa din alte temeiuri). Închipuiți-vă, de exemplu, că mătușa dumneavoastră în vârstă este extrem de singură; se poate spune că singurătatea ei vă oferă un temei să o vizitați și, în acest sens, ea este un temei al dumneavoastră de a face acel lucru. Închipuiți-vă acum că o vizitați într-adevăr. În acest caz, argumentul lui Davidson ne spune că, dacă nu putem admite că gândul singurătății mătușii dumneavoastră și dorința de a-i alina singurătatea au declanșat cauzal vizita dumneavoastră, atunci nu putem spune că ați vizitat-o din acest temei. Căci ați fi putut avea un alt temei pentru a o vizita – de exemplu, dorința de a fi menționat în testamentul ei – care să fi oferit motivul vizitei dumneavoastră; și numai o abordare cauzală a temeiurilor operante ne-ar permite să dăm un sens afirmației că dumneavoastră ați acționat dintr-un anume temei mai curând decât din altul.

Dacă este adevărat că temeiurile operante trebuie să fie cauze, atunci rezultă două consecințe: prima este aceea că nu poate exista ceva de tipul unei decizii nedeterminate cauzal, întrucât natura logică a deciziilor exclude acest lucru; iar a doua este aceea că n-am putea blama sau pedepsi în mod just pe nimeni care a acțio-

nat dintr-un anume temei (dată fiind presupunerea că responsabilitatea morală presupune luarea unei decizii sau efectuarea unei alegeri nedeterminate cauzal). Dar de ce ar exclude natura logică a deciziilor posibilitatea unor decizii nedeterminate cauzal? După cum am susținut mai sus, a decide înseamnă în mod necesar a înlătura îndoiala și presupune astfel o incertitudine care declanșează tentativa de a încerca să decizi. Dar în ce ar putea consta încercarea de a decide dacă nu în luarea în considerare mai întâi a unei opțiuni și apoi a alteia? Și, cu siguranță, un agent care face în mod serios acest lucru trebuie să fie în căutarea unei baze pentru luarea deciziei – a unui temei pentru a decide într-un fel mai curând decât în altul. Mai mult, dorința de a înlătura incertitudinea, care este presupusă de nevoia de a decide, trebuie să-i servească drept temei al încercării de a decide. Așadar, îndoiala care este înlăturată prin luarea deciziei furnizează temeiul activității de a încerca să decizi, ca și un temei pentru căutarea unui temei pentru a decide într-un fel mai curând decât în altul. Este greu să eviți concluzia că a decide trebuie să însemne a decide dintr-un anume temei. Așadar, dacă temeiurile trebuie să fie cauze, atunci nu pot exista decizii nedeterminate cauzal.

Aceasta ne-ar lăsa, totuși, față în față cu posibilitatea logică a unei alegeri nedeterminate cauzal, căci, spre deosebire de decizii, alegerile nu presupun în mod necesar incertitudinea. Se poate spune despre o persoană că a ales să facă un lucru atâta vreme cât a fost conștientă de alternative; ea nu trebuie să fi fost câtuși de puțin atrasă de alternativa pe care nu a ales-o. Așadar, deși vorbim adesea despre a avea de ales între alternative, nu socot că acest aspect face parte din logica alegerii, așa cum face parte din logica deciziei.

Însă posibilitatea logică a unei alegeri nedeterminate cauzal cu greu ar putea fi liniștitoare, fie pentru cei ce se tem că nu avem libertatea presupusă de responsabilitatea morală, fie pentru acei incompatibiliști care cred că o avem, întrucât ei cred în cauzarea de către agent. Căci, dacă temeiurile sunt cauze, atunci alegerile nede-

terminate cauzal sunt fără temei. Iar asta ar însemna că nu am putea justifica (în numele meritului) condamnarea și pedepsirea acelor răufăcători care au acționat dintr-un temei oarecare, inclusiv din temeiuri egoiste, de cupiditate și de răutate.[19] Am putea blama numai pe aceia care au ales să acționeze fără nici un temei și, întrucât eu socot că este improbabil ca vreo acțiune să aibă loc dacă nu a fost motivată de o dorință sau o atitudine afectivă de vreun fel oarecare, o alegere nedeterminată cauzal, deși reprezintă o posibilitate logică, este (cel mai probabil) imposibilă din punct de vedere empiric, deoarece aceste dorințe și atitudini afective constituie (cel puțin în parte) temeiurile operante pentru acțiune.[20]

Voi conchide, deci, că nu avem capacitatea de a lua decizii sau de a face alegeri nedeterminate cauzal și, astfel, că nu avem libertatea presupusă de responsabilitatea morală. Cu alte cuvinte, conchid că nu dispunem de libertatea voinței.

Postscriptum

De când am formulat pentru prima oară aceste argumente, am avut îndoieli cu privire la teza că temeiurile sunt cauze. Dacă este un fapt (iar eu sper că așa stau lucrurile) că temeiurile sunt cauze, atunci este un fapt mai degrabă misterios, care necesită cercetări suplimentare.

Căci această teză implică faptul că ființele umane sunt uneori împboldite de gândurile lor la acțiune (și nu numai la acțiune, ci și să aibă alte gânduri, să aibă anumite sentimente). Ce credem, de fapt, atunci când credem că gândurile ne pot împboldi la acțiune? Aș sugera că nu credem că este vorba aici pur și simplu de proprietățile spațio-temporale și fizice ale evenimentului de gândire, care ar fi responsabile cauzal de apariția unui (să zicem) eveniment comportamental. Aș sugera că noi credem că a fi împboldit de un gând presupune, de asemenea, a fi împboldit de ceea-ce-este-gândit, de conținutul gândului.

Dar ceea-ce-este-gândit în actul gândirii – conținutul propozițional – este un obiect abstract. Așadar, a fi îmboldit de acesta înseamnă a fi îmboldit de ceva care nu este în spațiu sau în timp. Și, date fiind opiniile precumpănitoare cu privire la cauzare, s-ar părea că e imposibil pentru ceva care nu este spațio-temporal să fie eficace din punct de vedere cauzal.

Nici afirmația că, deoarece conținutul propozițional poate fi conceput ca fiind într-un anume fel încorporat în stările mintale care – ca stări ale creierului – au o localizare spațio-temporală, starea plină de conținut are un rol cauzal nu e de natură să ne liniștească. Ea ar putea fi liniștitoare numai dacă în virtutea posedării acelui conținut starea ar avea puterea să genereze alte stări mintale sau acțiuni. Dar cum s-ar putea ca faptul că o stare încorporează un obiect abstract să confere acelei stări o potență cauzală?

Pe moment, nu văd cum se pot reconcilia teza că ceea-ce-este-gândit nu este localizabil spațio-temporal și opinia că noi facem ceea ce facem (în parte) drept urmare a ceea ce gândim.

Dar, dacă vrem să păstrăm fără probleme majoritatea opiniilor pe care ni le-am format despre capacitatea gândirii de a ne îmboldi la acțiune – inclusiv, de exemplu, opinia că, atunci când filosofii se angajează într-o dezbatere, ei reușesc uneori să convingă prin forța argumentelor lor (un rezultat pe care este dificil să-l gândești ca non -cauzal) – atunci acele două teze trebuie reconciliate într-un fel.

NOTE

1 Am tradus astfel sintagma engleză „free will „ pentru a fi în acord cu celelalte utilizări din text ale substantivului „voință" (*will*) sau ale verbului „a voi" *(to will)*. Menționez că în literatura filosofică românească este des folosită, cu același înțeles, sintagma „liber arbitru" (N.trad).

2 Termenul „responsabilitate morală" are mai multe înțelesuri diferite. Utilizarea lui de către mine pentru a desemna „faptul de a merita blamul"(*„blame-deserving"*) nu intenționează să sugereze că asta este tot ceea ce el înseamnă (deși este cu siguranță unul din înțelesurile sale).

3 Nu mă voi ocupa în acest studiu cu faptul de a merita laudele (praise-deserving) , dar tratez despre el la pp. 162-3 și 167-71 ale cărții mele *Determinism, Blameworthiness and Deprivation* (Oxford University Press, 1990), în care pot fi găsite majoritatea argumentelor prezentate aici.

4 Unele aspecte ale acestei descrieri a dezbaterii ar putea fi considerate discutabile. În capitolele 1-3 din *Determinism, Blameworthiness and Deprivation* am argumentat în favoarea caracterului adecvat al punctului meu de vedere asupra dezbaterii.

5 Am argumentat în favoarea acestui punct de vedere asupra poziției compatibiliste în cap.1, op.cit.

6 Separabilitatea acestor două temeri este susținută cu argumente în pp. 49-54, op.cit.

7 Mutarea accentului de pe acțiuni pe decizii și alegeri este deliberată întrucât nu determinarea acțiunilor noastre de către decizii și alegeri este ceea ce pare să amenințe responsabilitatea morală:noi vrem ca acțiunile noastre să fie determinate de acestea și am găsi foarte neliniștitoare situația în care n-am putea conta pe deciziile și alegerile noastre ferme pentru a produce acțiunile asupra cărora am decis. Acest lucru se întâmplă, în parte, deoarece ne concepem pe noi înșine ca deja activi în procesele de decidere și alegere. Așadar, incompatibilistul vede amenințarea la adresa responsabilității morale în legătura dintre dorințe, preferințe, etc. și alegeri; legătura dintre acele stări care ne-au fost date, față de a căror apariție noi suntem pasivi, și ceea ce noi decidem să facem ca urmare a apariției lor.

8 Vezi pp.63 și 112 în *A Theory of Human Action*, (Princeton University Press, 1970).

9 Ale lui Alvin Goldman (vezi p. 49, op.cit.) și ale lui Donald Davidson, „Freedom to Act", în Essays on Actions and Events (Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 63-81).

[10] Unii filosofi au argumentat că este incoerent să pretinzi că acțiunile ar putea fi cauzate de dorințe. Eu discut și resping aceste argumente în *Determinism Blameworthiness and Deprivation* pp. 95-98 și 98-100.

[11] Vezi D.Davidson, „Agency" în Essays on Actions and Events, p. 53.

[12] Vezi, însă, G.Strawson, *The Secret Connexion* (Oxford University Press, 1989) în care se argumentează – împotriva concepției tradiționale despre Hume ca unul care a negat existența potențelor cauzale – că acesta le-a recunoscut, de fapt, existența.

[13] Vezi „Freedom to Act", în Essays on Actions and Events, p. 65.

[14] Nu neg că secvențele cauzale ar fi guvernate de legi (sunt agnostică în această privință), ci numai că noțiunea cauzării ar atrage după sine conceptul guvernării de către lege.

[15] Ca susținători ai tradiției, vezi David Hume (*Enquiry Concerning Human Understanding*) și D.Davidson („Mental Events" în Essays on Actions and Events). Ca adversari, vezi Richard Sorabji (*Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980), Peter van Inwagen (*An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983) și Elizabeth Anscombe („Causation and Determination", în Sosa E.(ed.) *Causation and Conditionals*, Oxford University Press, 1980).

[16] La pp. 62, 101-102 și 214-215 în *Determinism, Blameworthiness and Deprivation.*

[17] Intention (Oxford, Basil Blackwell, 1980), p. 18.

[18] Vezi D.Davidson, „Actions, Reasons and Causes", în Essays on Actions and Events. Deși am prezentat numai argumentul pozitiv al lui Davidson în favoarea tezei că temeiurile sunt cauze, el începe prin a demola un număr de argumente împotriva tezei. Pentru discuții suplimentare ale acestei probleme, vezi pp. 114-119 din *Determinism, Blameworthiness and Deprivation.*

[19] Există alte justificări pentru blam și pedeapsă care nu ar fi afectate de aceste argumente.

[20] Pentru o tratare mai amplă a acestui punct, vezi pp. 133-148 din *Determinism, Blameworthiness and Deprivation.*

III Aplicațiile

DREPTATEA TRANSNAȚIONALĂ

Onora O'Neill

Discuția din jurul dreptății distributive transnaționale este deopotrivă nouă și nestructurată. Ea este nouă deoarece distribuția globală este o posibilitate extrem de nouă. Ea este nestructurată deoarece principiile dreptății distributive sunt discutabile și deoarece este neclar cui ar trebui să se adreseze argumentele despre dreptatea distributivă transnațională. Nici agenții schimbării, nici beneficiarii (sau victimele) nu sunt cu ușurință identificați.

Noutatea discutării distribuirii și redistribuirii globale prezintă deopotrivă aspecte tehnice și istorice. Este evident că bunăstarea și îndreptățirile,[1] sărăcia și foametea, au fost întotdeauna distribuite în mod inegal; dar, societățile tradiționale au putut face prea puțin pentru a schimba acest lucru. Fără tehnologiile și instituțiile moderne este greu sau imposibil să folosești un surplus într-o regiune pentru a redresa deficitul în alta. În cadrul marilor imperii ale trecutului, distribuirea cerealelor era uneori bine controlată de la centru, numai că granițele imperiului erau de asemenea granițe ale redistribuirii. Transportul cerealelor sau al bunurilor, chiar și în cadrul acestor granițe, era el însuși o problemă; transportul global era literalmente imposibil. Dreptatea distributivă globală era greu de imaginat.

Aceasta fiind situația, codurile tradiționale spuneau prea puțin despre dreptatea economică celor ce trăiau în afara frontierelor – fie ele ale tribului, comunității sau imperiului. Se poate să fi existat indicații limitate cu privire la felul în care trebuie tratați „străinii", dar aceștia erau considerați numai ca persoane exterioare comu-

nităţii (călători, refugiaţi), prezenţi pentru un timp limitat şi într-un număr limitat, ce aveau unele drepturi la împărţirea resurselor. Datoriile legate de ospitalitate şi drepturile străinilor nu pot oferi un model adecvat pentru distribuirea resurselor într-o lume în care bunurile pot fi schimbate şi comerţul controlat, în care dezvoltarea poate fi planificată pe întinderi vaste şi poate afecta mulţimi numeroase.

Nu este sigur că în filosofia politică occidentală se vor putea găsi modele mai bune pentru a gândi dreptatea distributivă transnaţională. În gândirea şi politica europeană modernă timpurie, „străinilor" le era de cele mai multe ori negat statutul moral. Instalarea lor pe o suprafaţă de pămînt nu a fost recunoscută ca proprietate; obiceiurile şi instituţiile lor erau condamnate şi deseori distruse. Expansiunea colonială europeană, care a modelat ordinea economică internaţională prezentă, a fost realizată, în parte, prin invazie, genocid, expropriere, transportare, sclavie şi prozelitism, pe care europenii le-ar fi condamnat ca nedrepte în relaţiile cu cei a căror poziţie morală au recunoscut-o.

Problemele dreptăţii distributive globale vor apărea, astăzi, indiferent dacă vom găsi sau nu resurse teoretice pentru a le aborda. Posibilităţile tehnice şi instituţionale moderne fac intervenţia la mare distantă nu numai posibilă, dar de neevitat. E greu să putem evita astăzi întrebarea referitoare la modul în care indivizii, instituţiile şi societăţile pot schimba (mări sau diminua) sărăcia şi suferinţa aflate la distanţă. Răspunsurile obişnuite se întind de la concepţia laissez-faire-ului, conform căreia este permis, sau chiar obligatoriu, să nu faci nimic, până la păreri conform cărora redistribuirea globală este o îndatorire, şi este chiar obligatoriu să se folosească orice surplus pentru a diminua suferinţa, oriunde ar fi aceasta.

Aceste răspunsuri sunt nu numai discutabile, dar şi prost orientate. Pentru a le face mai precise ar trebui să stabilim cine este (sau nu este) obligat să facă ce anume tip de acţiune şi pentru cine. Aici

încep încurcăturile. Agenții și structurile acționale (agencies) ale căror acțiuni și moduri de operare reprezintă și realizează distribuțiile de resurse nu numai că sunt numeroase, dar sunt și heterogene. Ele includ nu numai actori individuali, dar și state (și diferitele lor agenții guvernamentale), organizații internaționale (de pildă, Banca Mondială, Națiunile Unite și organizațiile regionale) precum și corporații și alte organizații non-guvernamentale (ONG), dintre care unele acționează în cadrul frontierelor naționale, în timp ce altele oprerează transnațional (de pildă, BP și OXFAM). Chiar și acele corporații și ONG-uri care operează numai în cadrul frontierelor statale au deseori legături apropiate cu, și depind în grade diferite de altele, care operează transnațional, iar cele care operează transnațional acționează, de asemenea, în cadre ce sunt definite și constituite atât de către legile statului, cât și prin acorduri internaționale. La fel, cele care ar putea fi prejudiciate de ordinea economică internațională actuală sunt rispite prin multe regiuni și jurisdicții diferite, prezentând o varietate impresionantă de forme de implicare în, și de dependență de ordinea economică internațională. Chiar transformările care au făcut din ordinea economică o realitate și din dreptatea distributivă o posibilitate au extins considerabil rețeaua de acțiuni, practici și instituții care ar putea fi puse sub semnul întrebării de interogația cu privire la dreptatea distributivă transnațională.

Aceasta sugerează că orice discuție despre dreptatea distributivă transnațională trebuie să țină seama de diversitatea capacităților și orizontului de acțiune ale acestor agenți mutipli și structuri acționale (*agencies*), ca și de posibilitatea și limitele transformării lor. În practică, discuțiile despre principiile dreptății distributive au fost purtate, în principal, pe baza unei concepții extrem de incomplete cu privire la ceea ce este o structură acțională (*agency*). Unii autori consideră că singurii agenți relevanți sunt indivizii; alții admit și statutul de agent al statelor, pe lîngă cel al indivizilor; cei mai mulți sunt imprecişi în ceea ce privește statutul de agent (*agency*) sau responsabi-

litățile etice ale corporațiilor, guvernului sau agențiilor internaționale și a celor de caritate. În timp ce economiștii și specialiștii în dezvoltare sunt destul de dispuși să folosească vocalabularul acțiunii, obligației și responsabilității atunci când vorbesc despre marea varietate a structurilor acționale și instituțiilor, discuțiile cu privire la temele etice rămîn în umbră, în lipsa unei explicații generale și convingătoare a responsabilităților colectivităților.[2] Uneori această problemă este omisă, fiind oferită o prezentare abstractă a cerințelor etice, fără să se aloce obligații distincte unor agenți și structuri acționale specificate.

E posibil ca o asemenea abstracție să fie tot ceea ce se poate obține, dar ea face dificilă chestionarea sau investigarea structurilor instituționale actuale. Ea nu reușește să identifice locul unde ar trebui să fie situate obligațiile dreptății și pentru cine ar trebui să fie asigurate beneficiile sau drepturile pe care le procură dreptatea. Dacă agenții schimbării nu sunt identificați, discuțiile despre dreptatea distributivă transnațională vor fi lipsite de obiectiv, putând decurge în termeni ce ar fi irelevanți pentru cei a căror practică este pusă în discuție. Dacă pacienții schimbării nu sunt identificați, schimbările imaginate ar putea să nu găsească susținători și să rateze evitarea celor mai importante nedreptăți. În particular, s-ar putea dovedi dificilă conectarea directă a exigențelor dreptății economice cu pretențiile referitoare la nevoi și sărăcie.

O mare parte a gândirii etice nu folosește deloc categoria de nevoie. În gândirea utilitaristă, nevoile pot fi luate în considerare numai dacă ele se reflectă în dorințe sau preferințe; și aceasta este o reflectare imperfectă. Discuțiile despre drepturile omului nu iau adesea deloc în seamă nevoile; și acolo unde încearcă să o facă, apar deformări în structura de bază a teoriei drepturilor, iar identificarea nevoilor e sumară. O prezentare exhaustivă a dreptății distributive transnaționale ar avea nevoie de o teorie completă a nevoilor umane, pe care însă nu o voi oferi aici. Aceasta este, în parte, o problemă de prudență și e, probabil, un punct de vedere ce

ar putea fi apărat în cadrul discuțiilor care iau în serios problema foamei și sărăciei. Faptul că ființele umane au nevoie de hrană adecvată, de adăpost și îmbrăcăminte în conformitate cu clima, de apă curată și salubritate, de grijă părintească și de asistență medicală, nu este un fapt controversat. Când aceste nevoi de bază nu sunt satisfăcute, oamenii se îmbolnăvesc și adesea mor prematur. Dar este discutabil dacă ființele umane au nevoie de relații cu semenii lor, de educație, de politică și cultură, de hrană spirituală – căci au existat vieți lungi și nu neapărat anoste, care au fost trăite fără a beneficia de asemenea bunuri. Însă nu este nevoie ca asemenea probleme să fie rezolvate pentru a putea discuta despre foame și sărăcie; discuția despre dreptatea distributivă transnațională poate să înceapă chiar și plecând de la o explicare rudimentară a nevoilor.

Dată fiind complexitatea și dificultatea problemelor referitoare la acțiune și nevoi, cele mai multe lucrări despre dreptatea distributivă transnațională au omis, într-un mod care poate fi înțeles, ambele probleme și s-au concentrat asupra clarificării implicațiilor pe care diferitele poziții etice le-ar avea asupra distribuției internaționale, dacă ar exista agenți și pacienți pentru care aceste implicații să fie pertinente. În cele ce urmează, voi schița și voi critica un număr de asemenea poziții, voi propune o alternativă și apoi voi vedea cât de mult poate aceasta să lămurească problemele acțiunii și ale nevoilor. Voi începe cu o discuție a pozițiilor care au cel mai puțin de spus despre dreptatea internațională; căci, dacă aceste poziții sunt convingătoare, atunci nu va mai fi nevoie să mergem mai departe.

Comunitate și cosmopolis

Dezacordul cel mai profund în ceea ce privește dreptatea transnațională este între aceia care consideră că se poate vorbi despre obligații ce transcend frontierele și cei care cred că pre-

ocupările etice nu pot depăși aceste frontiere.[3] Gânditorii socialiști și liberali văd dreptatea ca având un domeniu de aplicare universal și, a fortiori, ca având implicații la nivelul cosmopolisului. Fără îndoială că atât practica liberală cât și cea socialistă au subordonat, de regulă, aceste considerații cerințelor națiunii și statului; dar acest lucru a fost văzut mai degrabă ca o concesie practică și temporară, decât ca una fundamentală. Totuși, diferite forme de relativism și istoricism neagă faptul că noțiunea de dreptate are implicații – și chiar sens – dincolo de granițele statului-națiune sau ale comunităților. Critica făcută de Burke Drepturilor Omului, și perseverența sa în a susține că revoluționarii din Franța ar fi făcut mai bine dacă ar fi apelat la drepturile tradiționale ale francezilor, este o versiune clasică a acestui mod de gândire. Criticii comunitarieni contemporani ai dreptății liberale „abstracte" repetă și dezvoltă multe dintre problemele ridicate de primii critici ai drepturilor.[4]

Una dintre criticile cele mai frecvente la adresa concepțiilor liberale despre dreptate și, în particular, a celor bazate pe drepturi, este aceea că sunt prea abstracte.[5] Totuși, caracterul abstract, luat în sens strict, nu poate fi nici respins și nici evitat. Abstractizăm de îndată ce formulăm asertiuni al căror adevăr nu depinde de satisfacerea sau ne-satisfacerea unui anume predicat. Abstractizarea este, în acest sens, esențială pentru orice limbaj sau gândire; ea este baza aducerii oricărei pluralități de cazuri sub un singur principiu. Criticii înșiși ai „liberalismului abstract" nu evită, și nici nu ar putea să evite, abstractizarea. Chiar dacă gândim că dreptatea e diferită la Atena și la Sparta, dreptatea Atenei va fi formulată sub forma unor principii care se aplică atenienilor, atenieni ce diferă unii de ceilalți în nenumărate privințe, diferențe de care dreptatea ateniană face abstracție.

Dacă abstractizarea în sine este de neevitat, probabil că cei care critică „liberalismul abstract" se gândesc la altceva. O idee pe care mulți o formulează este aceea că principiile abstracte nu numai că au un domeniu universal, ci autorizează totodată, în mod neinspirat,

tratarea uniformă a unor cazuri diferite. Aceasta ar putea fi adevărat dacă principiile abstracte ar fi algortimi care determină total acțiunea; dar dacă ele sunt constrângeri laterale care reglează, dar nu determină în întregime acțiunea, așa cum cei mai mulți liberali susțin, atunci nu mai există nici un motiv pentru care ele ar trebui să permită tratarea uniformă a unor cazuri diferite. De fapt, principiile abstracte autorizează uneori o tratare diferențiată. Un principiu care proporționează impozitul în raport cu capacitatea de a plăti folosește o reprezentare abstractă a contribuabililor și are un domeniu universal; dar el autorizează o tratare uniformă numai atunci când fiecare are aceeași capacitate de a plăti. Chiar și principiile abstracte care nu prescriu o abordare diferențiată pot pretinde aplicații diferențiate. Acțiunile pretinse de la cei care sunt angajați în raport cu asemenea scopuri abstracte precum eliberarea de sărăcie, combaterea imperialismului sau maximizarea profitului, variază foarte mult, în funcție de context. Principiile universale pot orienta o practică extrem de diferențiată: aplicarea principiilor abstracte la diferite cazuri are nevoie, mai degrabă, de o judecare atentă, decât de o aplicare mecanică.

O a doua obiecție, mult mai serioasă, la adresa „abstractizării", invocă acea gândire etică și politică ce presupune descrieri îngroșate, „idealizate" ale raționalității și independenței individuale, ca și ale suveranității naționale. Aceasta este o obiecție serioasă, dar ceea ce ea acuză nu este în mod strict abstractizarea. Gândirea idealizantă nu omite pur și simplu predicatele ce sunt adevărate în raport cu obiectele și agenții la care ea se aplică; ea se aplică numai agenților ipotetici care satisfac predicate pe care agenții reali sau acțiunile reale nu le satisfac (integral). În mod strict, gândirea idealizantă se aplică numai acelor lumi ideale locuite (de exemplu) de oameni economici raționali perfect informați, cu preferințe complet tranzitive și cu capacități de calcul nelimitate. Prin opoziție, gândirea pur și simplu abstractă se aplică agenților indiferent dacă aceștia satisfac sau nu predicatele în raport cu care aceasta e

abstractizată. Întrucât o mare parte din gândirea liberală și socialistă folosește modele idealizate ale agentului uman, ca și ale altor agenți precum clasele și statele, obiecțiile la adresa gândirii idealizante reprezintă o problemă serioasă.

Comunitarienii au de spus atât lucruri negative cât și pozitive despre dreptate. Pentru mulți dintre ei categoriile, sensul sau măcar autoritatea oricărui discurs etic sunt ancorate într-o anume comunitate sau tradiție, iar încercările de a aplica o asemenea gândire în mod universal, sunt considerate a desprinde discursul etic de formele de viață și gândire de care acesta depinde. Conform acestui punct de vedere, dreptatea internațională este iluzorie, deoarece ea presupune că fiecare împărtășește anumite categorii și principii, în timp ce, potrivit părerii lui Michael Walzer, cea mai largă sferă a dreptății este comunitatea politică. Walzer nu respinge întru-totul dreptatea internațională, deoarece el consimte că admiterea indivizilor străini la calitatea de membri ai comunității, ca și conflictele dintre state ridică probleme de dreptate. De exemplu, MacIntyre argumentează că gândirea etică trebuie să fie interioară unei tradiții particulare, pe care caută să o promoveze, și vede o tensiune fără soluție între cerințele liberalismului și cele ale naționalismului. Rawls, în lucrarea sa aproape comunitariană,[6] își ancorează propriile principii ale dreptății în concepția generală a cetățenilor unui stat democratic liberal modern, și nu oferă nici un fel de motive pentru care alți oameni ar trebui să le accepte.

În cazul în care comunitarienii au dreptate, dreptatea distributivă transnațională nu ridică nici o problemă: compatrioții au o prioritate legitimă.[7] Dreptatea distributivă transnațională ar fi cu adevărat de neconceput dacă granițele dintre state, precum și cele dintre modalitățile de discurs și ideologii, ar fi totale și impenetrabile. Dar chiar acesta este, totuși, aspectul prin care lumea modernă diferă de epocile precedente. Aceasta nu este o lume de comunități închise cu moduri de gândire reciproc impenetrabile, cu economii autarhice și cu state suverane la modul ideal. Mai mult chiar, comunitarienii

recunosc acest lucru în practică la fel de mult ca oricine altcineva. Ca și noi, ei se așteaptă să interacționeze cu străinii, să se bazeze pe activități de traducere, negociere și comerț care transcend granițele. Dar dacă activitățile complexe și raționale de comunicare și asociere încalcă granițele, de ce nu ar face la fel și principiile dreptății? Deși imaginile internaționaliste ale unei „comunități mondiale“ sau ale „satului global“ pot fi sloganuri sentimentale, concepția conform căreia granițele comunităților actuale sunt impenetrabile este o simplă nostalgie; și adesea ea e o nostalgie care se auto-alimentează. Problemele dreptății distributive transnaționale nu pot fi astăzi lăsate în afara discuției.

Gândirea consecinționistă și distribuția globală

Gândirea consecinționistă are două mari avantaje și două defecte majore în ceea ce privește reflecția cu privire la dreptatea distributivă. Mai întîi avantajele. Trăsătura cea mai remarcabilă a actualei distribuții globale a resurselor este aceea că ea produce daune. Distribuția este nu numai inegală, dar ea lasă sute de milioane de oameni într-o profundă sărăcie, cu toate insecuritățile asociate acesteia, o sănătate precară și neputință. Gândirea consecinționistă, și mai ales gândirea utilitaristă, este adaptată spre a înregistra daunele și beneficiile. Al doilea avantaj al său este acela că, întrucât se concentrează asupra rezultatelor mai degrabă decât asupra acțiunii, gândirea consecinționistă (se pare că) poate nu numai să pună între paranteze, dar să evite cu totul problemele insolubile cu privire la acțiune.

Aceste avantaje au fost larg acceptate, iar gândirea consecinționistă are multe de spus despre distribuția globală. Ea se întinde de la simpla reclamă cu privire la unele acte caritabile din Lumea a Treia („Salvează vederea unui copil cu cinci dolari“), la sofisticate modele economice. Gândirea consecinționistă mai

sofisticată, specific etică, prezintă, de regulă, o abordare utilitaristă a valorii și alege între politici și acțiuni pe criteriul contribuției lor probabile la fericirea și bunăstarea umană. Actele moralmente corecte (ale indivizilor, instituțiilor sau statelor) sunt cele care maximizează bunăstarea globală scontată.

Gândirea consecinționistă, și îndeosebi cea utilitaristă, despre dreptatea distributivă globală a fost folosită pentru a justifica o varietate impresionantă de direcții incompatibile de acțiune. Unii cred că acest mod de gândire pretinde celor bogați să transfere resurse săracilor până când un anume transfer viitor va începe să reducă bunăstarea agregată. Considerațiile marginaliste sugerează că orice unitate dată de resurse va fi mult mai apreciată de către cei săraci decât de către cei bogați, astfel încât transferurile vor avea de parcurs un drum lung către o distribuție egală a resurselor, înainte ca dreptatea să fie realizată.[8] Există și alți autori, în special feluriți neo-malthusieni, care folosesc gândirea consecinționistă pentru a argumenta ideea că cei bogați nu ar trebui să transfere nimic celor săraci; ei pretind că transferurile de resurse îi încurajează pe cei săraci să aibă copii pe care nu îi pot întreține, ducând astfel la o creștere „de nesusținut" a populației și, eventual, la agregate maximale de daune.[9] Mai sunt apoi aceia care cred că, pe considerente utilitariste, se justifică o redistribuire selectivă de la cei bogați către cei săraci: de exemplu, ei justifică ajutorul pentru dezvoltare care urmărește să facă oamenii independenți, dar nu și formele ajutorului alimentar care pur și simplu perpetuează o „cultură a dependenței".[10]

Maleabilitatea care generează aceste dezacorduri radicale este primul defect major al consecinționismului. Consecinționismul trezește speranțe cu promisiunea sa de a înlocui conflictele prin calcul, dar le spulberă totodată oferind prea multe instrumente flexibile de calcul. Principiile consecinționiste oferă un algoritm pentru acțiune numai atunci când avem o metodă pentru generarea tuturor „opțiunilor" care trebuie comparate, o cunoaștere cauzală adecvată

pentru prezicerea rezultatelor probabile ale fiecărei „opțiuni" și o teorie adecvată a valorii (utilitaristă sau de alt fel) pentru evaluarea fiecărui rezultat cu o precizie suficientă pentru a permite ordonarea „opțiunilor". Această procedură poate fi, probabil, urmată cu aproximație în cazul unor probleme limitate și locale. Dar ea nu este un punct de plecare pentru abordarea dreptații transnaționale. În cazul acesteia, nici „problemele" și nici „opțiunile" de rezolvare a lor nu pot fi enumerate într-un mod nelitigios; pentru cele mai multe opțiuni, rezultatele sunt nesigure și de o valoare discutabilă. Presupusele recomandări exacte pe care consecinționismul le-ar putea, în principiu, face, ne scapă; în locul lor găsim recomandări a căror precizie îndoielnică reflectă viziunile contextuale (discutabile probabil din punct de vedere ideologic) asupra „opțiunilor" existente, asupra rezultatelor lor probabile și a valorii acestor rezultate. Gândirea consecinționistă cu privire la problemele reale este impresionistă, mai degrabă decât științifică.[11]

Acest defect este constitutiv consecinționismului. Al doilea defect major este exterior. Consecinționismul nu poate surprinde probleme pe care gândirea non-consecinționistă le consideră specifice și distinctive pentru dreptate. Două aspecte ale acestei chestiuni sunt în mod special semnificative. Mai întîi, considerând producerea de beneficii drept criteriu pentru acțiunea corectă, se permite folosirea și consumarea unor vieți în vederea producerii de beneficii (fericire sau bunăstare) în alte vieți. În al doilea rând, atunci când consecinționiștii folosesc o explicație subiectivă a binelui ca măsură a beneficiului, ei tratează toate preferințele la fel: satisfacerea nevoilor urgente e posibil să treacă pe plan secund în raport cu satisfacerea preferințelor puternice. Utimul defect nu este deloc lipsit de importanță în contextul dreptății distributive globale, deoarece deprivarea extremă poate mai degrabă să tocească decât să ascută preferințele. Chiar dacă am fi știut (cum?) că preferințele reale nu neglijează trebuințele urgente, utilizarea unora pentru beneficiul altora ridică nenumărate probleme în cadrul eticii dezvoltării. Cât de mult este acceptabil să iei din ceea ce unii au pro-

dus pentru a reduce sărăcia altora? Sau să impui o „generație de sacrificiu" (ori chiar mai multe) pentru folosul generațiilor viitoare? Sau să utilizezi resurse neregenerabile sau să sporești populația dacă acestea vor dăuna generațiilor viitoare? Câtă libertate poate fi schimbată pe câtă egalitate? Caracterul just al numărului populației,[12] al imigrării, al investițiilor și al politicii resurselor este supus, în cadrul explicației consecinționiste a dreptății globale, unei interminabile dispute.

Gândirea centrată pe acțiune: drepturi și obligații

Dacă gândirea etică consecinționistă nu poate evita aceste dificultăți, alternativa cea mai interesantă poate fi retragerea către forme mai puțin ambițioase ale gândirii etice, îndeosebi către gândirea etică centrată pe acțiune. O asemenea gândire caută constrângeri moralmente semnificative asupra acțiunii (i.e. o procedură de decizie care să stabilească corectitudinea sau obligativitatea) mai degrabă decât un algoritm pentru producerea de rezultate optime. Cele mai multe dintre abordările contemporane ale dreptății centrate pe acțiune încearcă să identifice pretențiile purtătorilor de drepturi în raport cu ceilalți. Abordările mai vechi încep adesea de la o analiză a obligațiilor legate de dreptate.

Să începi cu drepturile mai curând decât cu obligațiile are două avantaje. În primul rând, aceasta permite, după toate aparențele, celor ce concep dreptatea în termeni de acțiune impusă, să amâne disputele referitoare la acțiune până la elaborarea cerințelor ridicate de dreptate. În al doilea rând, rezonanța politică a apelurilor la drepturi poate fi exploatată în favoarea problemelor dreptății distributive internaționale. Oricum, există costuri ce trebuie plătite strategiei de a începe cu o abordare a drepturilor, și ar fi bine să se observe care sunt acestea înainte de a lua considerare acele abordări specifice ale dreptății distributive globale care încep cu drepturile.

Dacă luăm în considerare problemele obligației și ale dreptului (right) într-un mod suficient de abstract, pare să nu existe nici o distincție între principiile obligației și principiile dreptului (right). Ori de câte ori este drept (right), fie pentru un anume agent identificabil, A, fie pentru anumite părți nespecificate, să suporte o anume acțiune, x, făcută sau omisă de B, atunci este obligatoriu pentru B să facă sau să omită x fie pentru A, fie pentru anumite părți nespecificate. Unul și același principiu definește ceea ce este drept pentru A (sau pentru anumite părți nespecificate) să primească de la B, și ceea ce este obligatoriu (cu adevărat corect) pentru B să facă pentru A (sau pentru anumite părți nespecificate). În multe limbi europene același cuvînt acoperă noțiunile abstracte de drept și de obligație: „droit“ și „recht“, de pildă, le pot traduce pe amândouă. La acest nivel de abstracție singura diferență pare a fi aceea că vocabularul obligației vizează relațiile etice din perspectiva agentului, iar vocabularul dreptului (right) le vizează din perspectiva receptorului. Această corelativitate este trăsătura cea mai importantă a gândirii etice centrate pe acțiune. Fără ea, asertiunile referitoare la ceea ce li se datorează unora nu implică faptul că acțiunea trebuie săvârșită, iar cerințele referitoare la ceea ce unii datorează nu implică faptul că oricine, specificat sau nespecificat, este afectat (wronged) dacă nu se face nimic.

La un nivel mai puțin abstract, corelativitatea dispare. Aceasta se întâmplă atunci când discuția trece de la acțiunea corectă (right) la drepturi (rights). Atâta timp cât vorbim despre ceea ce este corect să facă un anume agent sau structură acțională nu e nevoie să distingem între ceea ce e datorat unor alți indivizi specificați și ceea ce e datorat pur și simplu, dar nu altor indivizi specificați. De îndată ce începem să vorbim despre drepturi presupunem un cadru în care îndeplinirea obligațiilor poate fi pretinsă. Respectarea drepturilor trebuie să fie alocată unor purtători de obligații specificați; altfel pretinderea lor este imposibilă. În gândirea bazată pe drepturi, drepturile pot fi pretinse fie de la toți purtătorii de obligații (în acest caz

obligația este universală), fie de la anumiți purtători de obligații (în acest caz obligația este specială). Acțiunea obligatorie care nici nu poate să fie executată pentru toți, nici nu e bazată pe vreo relație specială, rămîne nealocată, prin urmare nu poate fi pretinsă: căci nu se specifică la adresa cui poate fi dirijată fiecare pretenție particulară. Gândirea care începe cu drepturile nu poate să dea seama de obligațiile care nu sunt nici universale, nici speciale, în cazul cărora nu se face nici o legătură între purtătorii (universali sau specifici) de obligații și deținătorii de drepturi. Întrucât discursul centrat pe drepturi cere ca obligațiile să fie datorate tuturor ceilalți indivizi sau unor altor indivizi specificați, acțiunea corectă nealocată, care este datorată altor indivizi nespecificați, este pierdută din vedere. Poate fi corect să îi ajuți pe cei aflați la ananghie, sau să îi tratezi cu politețe pe ceilalți – dar dacă aceste obligații tradiționale sunt lipsite de drepturile corespunzătoare, ele nu vor fi recunoscute de teoriile care consideră drepturile ca fundamentale. Dincolo de nivelul cel mai abstract al gândirii centrate pe acțiune, se deschide un gol între drepturi și obligații. Acest gol este important în multe contexte, inclusiv în acelea vizând gândirea centrată pe acțiune cu privire la nevoile umane și dreptatea distributivă transnațională.

Trecerea de la discutarea dreptului (right) la discutarea drepturilor (rights) adoptă nu numai perspectiva pasivă a celui care receptează acțiunea altora, ci și perspectiva mai îngustă a celui ce pretinde acțiunea altora. Din perspectiva celui ce receptează acțiunea, atitudinea celor ce pretind este într-adevăr mai puțin pasivă decât alte atitudini posibile. Pretendenții nu sunt umili petiționari sau supuși loiali. Ei nu cerșesc hatâruri sau favoruri. Ei vorbesc ca egali cărora li s-a făcut un rău și cer acțiunea celorlalți. Inventarea modernă timpurie a perspectivei drepturilor a avut deopotrivă o impetuoasă forță și o importanță politică. Ea a putut fi folosită de către cei năpăstuiți pentru a respinge atât puterile existente cât și categoriile asociate lor. Această retorică a avut rezonanță în lumea conducătorilor și supușilor și mai are încă în lumea imperiilor și

coloniilor întîrziate, a super-puterilor și a clienților lor. Cu toate acestea, cei care revendică drepturi se văd pe ei înșiși în cadrul unei scheme globale a receptării. Drepturile sunt revendicări adresate altora. Chiar drepturile libertății și autorității sunt drepturi prin aceea că ele cer ca ceilalți să nu împiedice sau să obstrucționeze pe deținătorul dreptului. Drepturile la bunuri și servicii cer în mod limpede ca ceilalți să ofere și permit deținătorilor acestor drepturi să rămână în întregime pasivi. Perspectiva drepturilor s-ar putea, deci, să fie una inadecvată pentru cazul agenților și structurilor acționale mai puternice care afectează distribuția internațională. Pentru cei puternici, o centrare pe obligații, care formulează în mod direct exigențe în sensul acțiunii sau abținerii, poate să fie mai importantă.

Aceasta sugerează că retorica drepturilor nu este limbajul de bază pentru gândirea centrată pe acțiune, ci un mod de gândire derivat (și potențial resentimentar) în care ceilalți sunt văzuți ca agenți primari, iar deținătorii de drepturi ca agenți secundari, a căror acțiune depinde de ocaziile create de ceilalți. Aceasta poate fi cea mai apropiată formă activă de discurs etic și politic pentru cei în nevoie și vulnerabili. Pentru cei mai puternici, care ar putea pune capăt sau diminua starea de nevoie a celorlalți, concentrarea asupra drepturilor și receptării poate să mascheze recunoașterea puterii și a obligațiilor ce decurg din ea și astfel să îngusteze viziunea și preocuparea morală.

O parte a acestei îngustări de viziune,este reflectată în dispariția obligațiilor nealocate în cadrul unei scheme a drepturilor. Atunci când obligațiile sunt nealocate este într-adevăr corect ca ele să fie îndeplinite, dar nimeni nu poate avea dreptul – un drept executoriu și care poate fi revendicat – la îndeplinirea acestora. În discutarea drepturilor se observă deseori că acțiuni precum solicitudinea (generozitatea, grija etc.) nu sunt alocate unor purtători ai obligației determinați și că deci nu pot exista drepturi legate de primirea ajutorului (cum ar fi tratamentul generos, plin de grijă etc.). Obligațiile

perfecte pot fi elucidate în cadrul unei abordări a drepturilor, dar obligațiile nealocate nu pot. Aceste obligații imperfecte nu sunt datorate unor indivizi anume și, prin urmare, nu pot fi revendicate; ele pot fi concepute numai ca trăsături ale agenților – ca trăsături de caracter sau virtuți – și nu ca legând receptorii de agenți.

Două reacții sunt posibile. Unii dintre cei ce scriu despre problemele globale încearcă să redea un statut moral virtuților sociale prin „promovarea“ acestora și să arate că ele sunt cu adevărat obligații perfecte având drepturi corespunzătoare (vezi mai jos). Totuși, dacă cei care revendică presupusele „drepturi“ la ajutor (bunăvoință, grijă, etc.) nu au unde să își adreseze cererile, acestea sunt drepturi „declarative“ goale . De exemplu, dacă „dreptul la hrană“ este promulgat fără să fie alocată nici o obligație unor agenți și organizații desemnate pentru a oferi hrană deținătorilor concreți ai acestui drept, atunci acest așa-numit drept va furniza numai firimituri neîndestulătoare. Acest lucru se datorează nu numai faptului că purtătorii obligației ar putea să-și nesocotească obligația, dar şi motivului mai temeinic că nici un purtător de obligație nu a fost precizat.

Posibilitățile celor înfometați s-ar schimba dacă alti indivizi precizați ar fi obligați să ofere fiecăruia o hrană adecvată; dar atâta timp cât obligațiile de a-i hrăni pe cei flămînzi sunt o problemă de dreptate alocată mai degrabă decât una de bunăvoință nealocată, un așa-numit „drept“ la hrană, și multe alte drepturi care sunt importante pentru cei aflați în nevoie, vor fi numai „drepturi declarative“.[13]

Un răspuns alternativ la problema trecerii de la discursul asupra acțiunii corecte la cel asupra drepturilor este acela că obligațiile de a-i ajută pe alții care sunt nespecificați ar putea să nu fie „promovate“ la statutul de obligații perfecte, ci mai degrabă negate. Când acest lucru se întâmplă, un asemenea ajutor nu va mai fi văzut ca obligatoriu, decât dacă e cerut de dreptate, fiind mai probabil să fie văzut ca opțional sau inutil, în cel mai bun caz ca o virtute a caracterelor individuale și nu a instituțiilor publice. Această mișcare

asimilează actele lumești de bunătate, generozitate sau solicitudine cu acțiunea eroică sau sfîntă, care depășește într-adevăr orice datorie. Rezultatul cel mai tare și cu consecințele cele mai îndepărtate al deplasării discuției de la problemele corectitudinii (matters of right) la cele ale drepturilor este acela că nu mai rămîne nimic între dreptate și supererogație.[14]

Considerată în acest fel, alegerea discursului drepturilor ca limbaj specific al deliberării etice dă naștere unei falii între problemele dreptății și cele ale ajutorului și binefacerii. Dreptatea este văzută ca o problemă de drepturi atribuibile, deci revendicabile și, potențial, instituționalizabile și promulgabile prin lege, la care numai cel ce le revendică poate renunța. Solicitudinea și ajutorul sunt privite ca neatribuibile, deci nerevendicabile, nepromulgabile și, a fortiori, neabandonabile. Această demarcație teoretică este reflectată în multe structuri instituționale și moduri de gândire contemporane. Se consideră că structurile juridice și economice definesc limitele dreptății; activitățile „voluntare" și „private", inclusiv acțiunile de binefacere și relațiile personale, sunt privite ca fiind domeniul virtuților solicitudinii și grijii pentru alții, care nu conferă celor săraci nici un fel de drept. Nevoile celorlalți, chiar foamea sau sărăcia lor, vor fi privite ca nedreptate numai dacă putem arăta fie că există un drept universal la hrană, fie că anumite persoane înfometate au drepturi speciale la hrană. Structurile economice contemporane, naționale și transnaționale, lasă în mod evident mulți indivizi fie fără pretenții speciale la hrană, fie numai cu pretenții față de rudele și vecinii lor, care probabil vor eșua ori de câte ori nevoile devin mai severe. Și totuși, așa cum vom vedea, este o sarcină dificilă să arăți că există un drept universal de a fi hrănit. Dacă nu există nici drepturi specifice, nici drepturi universale la hrană, atunci s-ar putea să conteze dacă gândirea etică edificată în contextul drepturilor respinge ajutorul, solicitudinea și grija ca acțiuni pe care să le exercităm unde vrem sau neagă că acestea ar reprezenta o datorie de un fel sau altul. Într-un asemenea gen de abordări, nevoia nu va

conta în mod independent; ajutorul poate fi în mod legitim încredințat rudelor sau compatrioților; și acțiunea virtuoasă va fi privită ca o problemă „personală". Teoriile drepturilor trebuie fie să pună nevoia la rubrica dreptății, demonstrând existența unor drepturi universale la bunăstare, fie trebuie să pună foametea globală și sărăcia pe seama inadecvării distructive a carității opționale, private.

Aceste trăsături generale ale teoriilor drepturilor sunt semnificative în multe contexte diferite de cel al discuțiilor despre dreptatea distributivă globală. Problemele mai specifice ale dreptății internaționale distributive pot fi distinse cel mai clar pe fundalul abordărilor specifice ale drepturilor. Voi schița trei dintre aceste abordări și voi comenta unele dintre dificultățile pe care fiecare le are în tratarea dreptății distributive globale.

Dreptatea libertariană

Explicațiile minimale ale drepturilor umane și ale obligațiilor corelative dreptății sunt oferite de autorii libertarieni, care insistă asupra faptului că nu există decât drepturi negative, ale libertății. Orice mulțime largă de drepturi – de exemplu, drepturile la bunăstare sau la ajutor – ar impune obligații care ar viola unele dintre presupusele drepturi la libertate ale purtătorului de obligație. Libertarienii văd impozitarea în beneficiul altora, inclusiv ajutorul dat de către statele mai bogate celor mai sărace, ca pe un mod nedrept de a lua proprietatea de la cei impozitați. Cerința centrală a dreptății libertariene, atât națională cât și transnațională, este: nu redistribui!

Pretențiile libertariene necesită argumente convingătoare în sprijinul unei abordări extrem de tari a drepturilor de proprietate. Argumentele oferite în prezent au fost foarte mult criticate. Unii critici contestă acordarea unei priorități necondiționate libertății în raport cu alte bunuri.[15] Alții insistă asupra unei interpretări mai largi a libertății și cer ca drepturile privind libertatea persoanei să

includă cu necesitate drepturi la forme de sprijin și de bunăstare, fără de care ființele umane nu își pot dezvolta sau păstra personalitatea; ei conchid că până și în cazul în care se acordă prioritate libertății, drepturile la proprietate trebuie restrânse.[16] Alții cred că ideea libertariană centrală a unei libertăți egale maximale pentru toți este pur și simplu indeterminată.[17]

Accentul pus pe faptul că redistribuirea operată de puterile sau agențiile statale este nedreaptă caracterizează concepțiile libertariene cu privire la ajutor, bunăstare și sărăcie. Libertarienii susțin că donația voluntară și caritatea sunt singurele răspunsuri date nevoilor celorlalți care nu violează dreptatea; și că până și acestea sunt greșite, dacă ele încurajează dependența.[18] Donația voluntară este, oricum, cu totul inadecvată atunci când avem de a face cu fenomene ample, cum e sărăcia globală.[19]

În plus, nici libertarienii și nici alți liberali care se consideră „agnostici în ceea ce privește binele uman“ și astfel resping orice abordare obiectivă a binelui sau virtuții, nu sunt plasați în poziția cea mai bună pentru a spune prea multe în sprijinul carității. Întrucât ei contestă că ar poseda resursele conceptuale care ar putea să dea seama de obligațiile care nu sunt corolare ale drepturilor, ei nu au nimic de spus despre obligațiile imperfecte și, prin urmare, nici despre virtuți. Unii dintre ei ar putea să dea acestor probleme o interpretare lejeră, sugerând că, întrucât caritatea nu este obligatorie, ea este supererogatorie. Dar aceasta nu este decât o înfloritură retorică: fără o explicație a ceea ce face ca acțiunea ce trece „dincolo“ de datorie să fie moralmente admirabilă, libertarienii ar putea fi mult mai corecți dacă ar descrie donația caritabilă pur și simplu ca pe o expresie posibilă a preferinței personale.

În ciuda embargoului pe care îl pun asupra redistribuției, libertarienii ar putea susține puncte de vedere cu implicații puternice și, de ce nu, folositoare pentru săracii din Lumea a treia. În măsura în care ei își bazează gândirea pe respectul pentru indivizi și drepturile lor și judecă totul ca nedrept cu excepția statelor minimale, liber-

tarienii privesc statele actuale, dintre care nici unul nu este minimal, ca excedând puterile lor întru dreptate. În particular, atât libertarienii cât și alți liberali pot susține că orice amestec în deplasarea, în munca și comerțul persoanelor individuale violează libertatea. Într-o lectură simplă, aceasta sugerează că cei care trăiesc în Lumea a treia ar trebui să aibă dreptul de a migra oriunde, că cei care sunt dispuși să muncească pentru mai puțin au dreptul de a nu fi excluși pe criterii de rezidență ori prin proteste sindicale și că politicile comerciale protecționiste violează libertățile. Libertarienii sunt cunoscuți ca apărători ai comerțului liber, dar nu ca susținători ai demolării legilor privind imigrarea. Aceasta s-ar putea datora faptului că accentul pe care ei îl pun pe drepturile relative la proprietate generează o îngustare a spațiului public care se hrănește din libertatea de mișcare și drepturile de ședere ale celor fără proprietate, chiar și în cadrul jurisdicțiilor naționale.[20]

Este greu de văzut importanța globală a unui asemenea libertarianism, de un cosmopolitism radical. Este de presupus că asemenea politici vor slăbi considerabil poziția celor relativ săraci din cadrul economiilor bogate, prin subminarea puterii lor de negociere. Aparent, piețele globale „bine puse la punct“ pot să răspândească resurse într-un mod din ce în ce mai regulat în rândul populației lumii; numai că în practică este îndoielnic că o eliminare a restricțiilor de mișcare, ședere și comerț ar duce la realizarea acestui lucru. Într-o epocă a producției automate, cei săraci este posibil să nu mai aibă nimic comercializabil de vândut; chiar și forța lor de muncă poate să nu aibă valoare de piață. Concentrările de putere economică s-au putut forma și supraviețui pe piețe interne relativ „libere“; puterile economice internaționale este posibil să încalece cu la fel de mult succes pe valurile unei competiții mai ample.

Dreptatea compensatorie și sărăcia mondială

Există o altă cale prin care chiar și o explicație libertariană, minimală, a drepturilor (fără să mai pomenim de explicațiile mai tari) poate să abordeze dreptatea transnațională. E vorba de argumentarea că săracii, chiar dacă sunt lipsiți de drepturi generale pentru a fi ajutați, fie de concetățenii lor, fie de cei din afara granițelor, au uneori drepturi speciale în raport cu alți indivizi, indivizi care le datorează o compensație pentru nedreptățile trecute sau prezente.[21] Într-una dintre aceste abordări, aceste drepturi speciale își au rădăcinile în relațiile istorice speciale. Starea actuală a lumii subdezvoltate a fost cauzată, în parte, de acțiunile trecute ale statelor, companiilor și indivizilor lumii dezvoltate. (Neîndoielnic că a fost parțial cauzată și de agenți și forțe mai degrabă locale.) Colonialismul a început cu invazii și cu violări masive ale libertății. Multe dintre economiile Lumii a treia au fost dezvoltate în avantajul puterilor imperiale. Profiturile realizate în Sud au fost „repatriate", mai degrabă decât reinvestite; industria colonială și comerțul au fost limitate; dezvoltarea Nordului a fost, în parte, bazată pe exploatarea Sudului.

Cu toate acestea, formele reale de violare colonială a drepturilor economice sunt complexe și obscure; în inima negurii nimic nu este definit. Multe dintre fostele colonii erau înapoiate din punct de vedere economic atunci când au fost colonizate; unele puteri coloniale au făcut mult pentru a moderniza și dezvolta coloniile lor; în unele cazuri, economiile Lumii a treia sunt mai puțin prospere acum decât erau în timpul administrațiilor coloniale. Și este în continuare incert cum ar fi arătat prezentul dacă trecutul nu ar fi fost colonial. Dacă situația actuală a celor săraci din Lumea a treia ar putea fi originată în nedreptățile coloniale sau imperiale ale trecutului, comise de agenți sau organizații care au supraviețuit, am putea fi capabili, poate, să arătăm că unii au dreptul la compensație

din partea acelor agenți și organizații. Totuși, indivizii ale căror drepturi au fost violate în trecutul colonial și cei care le-au violat sunt morți de mult, iar instituțiile relevante au fost de regulă transformate sau au încetat să existe. Întrucât nu avem nici o explicație adecvată a agentului instituțional, nu putem spune unde sunt localizate acum presupusele obligații de compensare a nedreptăților trecute, nici cine (dacă cineva) a moștenit drepturile de a fi compensat. Exploatarea trecută oferă o bază imprecisă pentru a pretinde că indivizii, grupurile, statele sau regiunile actuale au drepturi speciale de compensație. Purtătorii obligațiilor speciale de a compensa trebuie să fie identificabili ca aceia care i-au nedreptățit pe alții, iar drepturile la compensație nu vor fi mai tari decât este dovada acestei identificări. Dacă nu putem fi siguri de măsura în care neajunsurile prezentului au fost produse de nedreptăți trecute, nici de care anume dintre contemporanii noștri au fost afectați de asemenea nedreptăți, nici de cine anume au fost beneficiarii, nici de cei care au obligații speciale în sensul suportării costurilor unei compensări drepte, atunci drepturile la compensație vor influența într-o mică măsură acțiunea.

O altă mulțime de lucrări atribuie o mare parte din situația Lumii a treia relelor prezente, nu trecute. În acest caz, totuși, probabil libertarienii vor nega prezența nedreptății, întrucât presupușii culpabili nu sunt răufăcători individuali, ci puterile economice și politice care controlează ordinea economică mondială actuală. Libertarienii nu consideră ca nedrepte relele suferite de cei mai vulnerabili într-o lume de competitori inegali. Unii apărători non-libertarieni ai drepturilor universale susțin că laissez-faire-ul este o parodie într-o lume în care cei bogați și puternici controlează regulile de bază ale ordinii economice internaționale și, în particular, cadrul relațiilor monetare și comerciale. Detaliile unor asemenea acuze sunt nespus de complexe, dar schema lor de bază este simplă. Drepturile celorlalți nu sunt respectate dacă există un amestec masiv în formele lor fundamentale de viață. Exercitarea puterii politice și economice de către

națiunile și instituțiile Nordului bogat controlează și limitează viețile celor săraci din Lumea a treia. Activitățile corporațiilor transnaționale, funcționarea barierelor comerciale și instituțiilor bancare și de credit, ca și reglementarea sistemului monetar internațional de către FMI, arată că lumea dezvoltată impune încă regulile de bază ale vieții economice pentru lumea mai săracă, limitând astfel în multe feluri, diverse activităti și posibilități. În aceste condiții, orice pretenție ca dreptatea să presupună neamestecul celor puternici în libertățile altora este curată ipocrizie.

Deși, în mare, acest argument este impresionant, implicațiile sale de detaliu sunt încă o dată obscure. Ce fel de presupoziții, cu privire la drepturi, dincolo de cele pe care libertarienii le-ar accepta, sunt oare necesare pentru ca acțiunea puterii economice să fie privită ca violând drepturile? Duce acest argument la respingerea politicilor de „dezvoltare dependentă", în favoarea căilor de dezvolatare indigene și autonome, chiar dacă mai lente? Duce el la o schemă masivă de plăți compensatorii dinspre lumea dezvoltată către lumea ex-colonială? Dacă o face, este oare pachetul actual de măsuri de „ajutor" o compensație adecvată, în ciuda etichetei sale înșelătoare? Sau sunt oare adecvate politicile actuale, politici inegal răspândite, puternic constrânse de interesele politice ale „donatorilor" și care nu fac nimic pentru cei aflați la mai mare ananghie? Pot oare politicile care au produs enclave dezvoltate în Lumea a treia, dar care au lăsat arii vaste de spațiu rural în sărăcie, să conteze ca o compensație pentru nedreptatea prezentă sau trecută? Sunt oare aceste aranjamente justificate pentru că au fost aprobate de cei pe care îi afectează, sau poate de guvernele lor? Și nu este oare de presupus că cei puternici din interiorul Lumii a treia datorează compensații concetățenilor lor?

Sărăcia din Lumea a treia nu poate fi ușor remediată prin dreptatea compensatorie. Pentru a pretinde drepturi speciale trebuie să dovedim o relație specială; dar legăturile cauzale între indivizi sau instituții determinate care au cauzat daune sau cărora li s-au produs

daune, sau care cauzează ori suportă daune acum, nu sunt suficient de clare pentru a aloca drepturi de compensație; și, fără alocare, drepturile nu sunt mai mult decât o retorică specifică manifestelor. În plus, unele dintre cele mai sărace popoare din lume abia dacă au fost afectate de perioada colonială; prin urmare, nevoile lor nu ar fi luate în seamă într-o abordare a dreptății distributive internaționale care s-ar baza, în principal, pe apelul la drepturi speciale de compensație pentru daunele produse de colonialism.

Drepturile la bunăstare și dreptatea internațională

O a treia abordare, mai ambițioasă, a dreptății distributive transnaționale cu ajutorul unei teorii a drepturilor susține că ființele umane dețin mai mult decât drepturile la libertate și acele drepturi speciale (cum sunt drepturile la compensație), și acestea pot apărea doar o dată ce sunt recunoscute toate drepturile universale. Mai multe teorii ale dreptății pretind că există de asemenea drepturi la (un anume nivel) de bunăstare economică, iar unele că există drepturi specifice la orice fel de bunuri și servicii necesare satisfacerii nevoilor de bază. Această poziție, sancționată de *Declarația Universală a Drepturilor Omului* adoptată de ONU în 1948, este larg susținută. O poziție care admite drepturile la bunăstare ar trebui desigur să reprezinte un teren prietenos pentru o abordare a dreptății distributive internaționale. Și totuși nu aceasta este situația.

O bine cunoscută abordare a dreptății care include (deși nu începe cu) drepturile la bunăstare este *A Theory of Justice* a lui John Rawls.[22] Abordarea sa a fost avansată ca o teorie a dreptății pentru structura de bază a unei societăți, concepută ca o comunitate națională mai mult sau mai puțin de sine stătătoare. El susține două principii al dreptății pentru astfel de societăți. Primul concurează concepția libertariană conform căreia toți ar trebui să aibă libertăți egale și maximale; al doilea, așa-numitul principiu al diferenței, cere ca

inegalitățile să fie instituite numai dacă ele ar fi în avantajul persoanelor care se află în situația cea mai dezavantajoasă. Întrucât construcția presupune cadrul statului-națiune, persoana reprezentativă aflată în situația cea mai dezavantajată nu este concepută ca una dintre cele mai dezavantajate din lume. Când, în cele din urmă, Rawls relaxează supoziția că dreptatea este interioară statelor, el argumentează numai în favoarea unor principii selectate ale dreptății internaționale.[23] El repetă experimentul imaginar al poziției originare pe baza ipotezei că părțile sunt reprezentanți ai statelor-națiune, concepute ca entități relativ autarhice. Principiile dreptății transnaționale care se spune că rezultă astfel sunt analoage numai celui dintâi principiu al dreptății din concepția lui Rawls: non-intervenție, auto-determinare, pacta sunt servanda, principii ale auto-apărării și ale războiului just. Nu există un analog internațional al celui de al doilea principiu al dreptății, deci nici o abordare a dreptății distributive transnaționale.

Omisiunea pe care Rawls o face aici a fost bine discutată de Charles Beitz.[24] Conform celor semnalate de el, chiar presupunând autarhia statelor, este rezonabil să gândim că reprezentanții statelor viitoare, întânlindu-se în spatele vălului de ignoranță, ar alege principii ale distribuției resurselor care oferă garanții împotriva faptului de a avea numai teritorii sărace în resurse. Mai important încă, el argumentează că premisa conform căreia statele sunt relativ autarhice este falsă, și că, prin urmare, există temeiuri tot atât de bune pentru a gândi că reprezentanții lor vor cădea de acord asupra principiilor dreptății distributive internaționale, tot așa cum există temeiuri pentru a gândi că părțile aflate în poziția originară ar putea să cadă de acord asupra unui principiu intern al dreptății distributive.

Consecințele efective ale acestei extinderi a gândirii rawlsiene sunt greu de deslușit. Abordarea pe care Rawls o face dreptății constrânge instituțiile: al doilea dintre principiile sale impune evaluarea și compararea unor întregi structuri instituționale. Unele dintre dificultățile evaluării și comparării care afectează consecinționismul

apar și aici: în acest context, un principiu maximin presupune informația necesară pentru a putea face judecăți maximizatoare despre fenomene extrem de complexe. Întrucât interdependența internațională este complicată, este dificil de știut care schimbări instituționale vor îmbunătăți cel mai mult soarta celor mai săraci din lume.

Alte abordări care trec dincolo de perspectiva libertariană a drepturilor ne propun să concepem indivizii ca posesori ai unor drepturi la o bunăstare de bază care ar presupune satisfacerea nevoilor lor materiale. De pe poziția unor asemenea prezentări – de plidă cele ale lui Gewirth și Shue[25] – aranjamentele sociale vor fi nedrepte dacă ele nu reușesc să satisfacă nevoile fundamentale. Fără standarde minimale de subzistență, acțiunea însăși eșuează, și astfel problema libertății acțiunii și chiar cea a drepturilor la libertate se evaporă. Ideea nu este, desigur, aceea e neglijării aranjamentelor instituționale: nevoile fundamentale ale milioanelor de oameni nu pot fi asigurate decât prin edificarea unei ordini economice adecvate. Ideea este aceea a găsirii unui anume set de aranjamente care să asigure drepturile la bunăstare.

Drepturile la bunăstare, astfel concepute, sunt cerințe adresate altor agenți și structuri acționale. Trecerea de la acest nivel de abstractizare către o prezentare a instituțiilor drepte cere ca obligațiile care sunt contrapartea acestor drepturi să fie identificate și alocate, deoarece un drept universal fără obligațiile corespunzătoare nu este decât un drept „declarativ". De regulă, teoreticienii drepturilor presupun că obligațiile universale sunt contrapartea drepturilor universale, cu toate că problemele exercitării și impunerii dreptului instituțional corespondent pot fi alocate unor structuri instituționale specifice. Această presupoziție se încadrează bine în discuțiile despre drepturile la libertate, unde obligațiile corespondente sunt negative. Un drept la libertate nu este respectat decât atunci când toți agenții și structurile acționale se abțin să violeze libertatea.

Drepturile la bunăstare sunt diferite. În acest caz este imposibil ca fiecare să-și asume aceleași obligații, contribuind, de pildă, în

aceeași măsură la lichidarea sărăciei sau a foametei. Un drept universal la hrană sau la condiții minime de locuire și asistență medicală este diferit de dreptul universal de a nu fi ucis sau de a vorbi liber. Este plauzibil să credem că drepturile la viață și la libertatea cuvântului sunt dublate deși necesită obligațiile universale de a nu ucide și de a nu împiedica libertatea cuvîntului; dar un drept universal la hrană nu poate fi pur și simplu dublat de o obligație universală de a furniza o cantitate fixă de hrană. Asimetria dintre drepturile „bunăstării" și cele la libertate, pe care libertarienii își bazează atât de mult refuzul de a lărgi concepția lor despre dreptate, este, cred, bine întemeiată. (Numai că acest lucru îi consolează prea puțin pe libertarieni dacă ei nu pot stabili faptul că libertatea are prioritate sau ce anume cuprinde libertatea maximală.)

Ținta teoriilor despre drepturile la bunăstare este aceea de a lărgi concepția lor despre dreptate astfel încât aceasta să includă drepturile de a revendica satisfacerea nevoilor fundamentale. Teoriile actuale realizează acest lucru printr-o identificare atât de abstractă a drepturilor la bunăstare încât nu mai au nevoie să stabilească alocarea acestora la purtătorii de obligații. Aceste teorii nu precizează către cine pot fi adresate revendicările. Asemenea teorii ne dau putința de a vorbi destul de fluent despre drepturile la hrană sau la un standard minimal de viață sau la asistență medicală elementară, dar estompează ideea existenței unei asimetrii reale între drepturile la asemenea bunuri și servicii și drepturile „negative", de a nu fi (de pildă) ucis sau vătămăt sau constrâns.

Unii apărători ai drepturilor la bunăstare contestă distincția dintre drepturile la libertate și drepturile la bunăstare pe care se bazează aceste observații. De pildă, Shue observă în mod corect că o dată ce am început să vorbim despre impunerea respectării drepturilor, distincția dintre drepturile la libertate, care cer numai neamestecul, și drepturile la „bunăstare", care cer acțiune pozitivă, dispare. El scrie: „cel mai tare drept «negativ» la libertate...necesită acțiunea pozitivă a societății pentru a-l proteja și...pentru a-l reim-

pune atunci când deopotrivă evitarea și protecția eșuează".[26] Totuși, impunerea respectării nu poate fi discutată sau nu poate avea loc până când obligațiile nu sunt identificate și alocate. La urma urmei, obligațiile, și nu drepturile vor avea nevoie să fie impuse. Argumentele care pleacă de la nevoia impunerii drepturilor nu pot să rezolve problemele privitoare la care anume drepturi pot exista în mod consistent sau care există efectiv sau cine e purtătorul obligațiilor corespondente. Deși este adevărat că impunerea respectării dreptului de a nu fi torturat cere acțiune pozitivă, așa după cum o cere și impunerea respectării dreptului la hrană, diferența dintre cele două drepturi se menține, totuși. Să zicem că sunt prezente cele două drepturi, dreptul de a nu fi torturat și cel la hrană. Dacă, în absența impunerii respectării lor, A îl tortureaza pe B, ne este foarte clar cine a încălcat dreptul lui B; dar dacă A nu îi furnizează lui B hrană, nici măcar o cantitate infimă de hrană, nu putem fi siguri că A a încălcat drepturile lui B. În acest caz nimic nu arată că pretenția lui B de a primi hrană trebuie adresată sau impusă lui A.[27]

Obligațiile universale și dreptatea transnațională

Teoriile drepturilor oferă într-un grad destul de ridicat un cadru pentru a reflecta la dreptatea distributivă transnațională. Ceea ce lipsește din pozițiile pe care tocmai le-am schițat este o cale de a combina abordarea alocării obligațiilor cu recunoașterea cerințelor legate de nevoi și sărăcie. Libertarienii alocă obligațiile, dar trec cu vederea nevoia; alți liberali recunosc nevoia dar nu reușesc să aloce unele obligații. Voi încerca să satisfac ambele cerințe prin schițarea unei abordări a obligațiilor așa cum acestea se manifestă în cazul ființelor finite și care au nevoi.

Cei ce consideră drepturile ca fundamentale în abordarea dreptății pleacă de la ideea că toți au drepturi egale. O abordare asemănătoare, care vrea să identifice obligațiile dreptății, va căuta

principii ale acțiunii care pot fi universal adoptate. Așa cum bine se știe, aceasta este soluția fundamentală a demersului etic kantian.[28] Kant localizează principiile obligației în acele principii care trebuie adoptate după ce principiile ce nu pot fi universal susținute sunt respinse. Conform acestei concepții nedreptatea este o problemă ce privește adoptarea unor principii fundamentale pe care nu toți le pot adopta. A face din principiile non-universalizabile principii fundamentale, pentru instituții sau pentru viețile individuale, presupune un anume status și anume privilegii care nu pot fi accesibile tuturor. Conform acestei concepții, dreptatea presupune a acționa numai pe baza unor principii potrivit cărora toți pot acționa (nu ar acționa sau s-ar cuveni să acționeze, ca în multe abordări quasi-kantiene).

O construcție kantiană a principiilor obligației este, într-o privință fundamentală, mai puțin ambițioasă decât construcțiile drepturilor umane discutate anterior. Acele construcții vor să determine cea mai mare libertate posibilă, sau cel mai bun set de drepturi ale libertății și bunăstării. La un moment dat, în cadrul acestor construcții, trebuie identificat un aranjament optim sau maximal. Așa cum colțurile unui wigwam (cort indian – n.trad.) nu pot sta în izolare, tot așa aceste construcții ale drepturilor sunt o chestiune de tipul totul-sau-nimic: dacă se identifică un drept component al „celei mai cuprinzătoare libertăți“, atunci sunt identificate toate celelalte; dacă se identifică mai puțin decât întregul set, atunci nici un element nu este identificat. Atunci când principiile obligațiilor sunt construite după o schemă kantiană, ele sunt identificate seriatim. Construcția folosește o procedură pentru a verifica dacă fiecare principiu propus nu ar putea cumva să fie unul fundamental pentru toate instituțiile și viețile. O construcție kantiană a obligațiilor poate să identifice unele principii ale obligației fără a le stabili pe toate.

A descoperi care principii trebuie adoptate dacă se resping principiile non-universalizabile nu este o problemă de aflare a tipurilor specifice de acțiune ce trebuie săvârșite. Descrierile de acțiuni par-

ticulare ce se referă la persoane, locuri, momente particulare sau la resurse rare nu pot fi universal satisfăcute și, totuși, e evident că actele, inclusiv unele acte permise sau obligatorii, trebuie să cadă sub asemenea descripții. Descripțiile superficiale sau detaliate ale actelor nu au nevoie să fie și nu pot fi universalizabile. Nu putem să mâncăm toți aceleași cereale și nici să ne adăpostim sub același acoperiș. O abordare kantiană are ca scop identificarea principiilor fundamentale (maximele lui Kant) care pot fi folosite pentru a ghida viețile și instituțiile. În această abordare, dreptatea are în vedere faptul de a nu întemeia acțiunile, viețile sau instituțiile pe principii care nu pot fi împărtășite în mod universal; ea nu are în vedere faptul de a acționa în mod uniform.[29]

Două exemple de obligații care pot fi identificate prin metoda kantiană de construcție sunt cele ale respingerii bazării noastre pe principiile fundamentale ale constrângerii sau înșelăciunii. Argumentele de fond arată, în acest caz, că este imposibil ca un principiu al constrângerii să fie împărtășit în mod universal – deoarece celor constrânși li se neagă (cel puțin temporar) statutul de agent și, astfel, ei nu pot (în principiu) să împărtășească principiul de acțiune al celor care îi constrâng, iar celor ce sunt înșelați li se neagă cunoașterea principiului subiacent al celui care îi înșeală (dacă ei l-ar cunoaște, atunci înșelarea ar fi dejucată și astfel ineficientă) astfel încât nici aceștia nu pot împărtăși planul ce urmărește înșelarea. Asemenea argumente nu arată că orice constrângere sau înșelăciune este nedreaptă; ele arată numai că acțiunile, instituțiile și viețile care fac din constrângere sau înșelăciune ceva fundamental sunt nedrepte.[30]

Până aici ar putea să pară că o construcție de tip kantian va identifica drept principii ale obligației numai pe acelea care corespund drepturilor identificate de libertarieni. Dacă o construcție a obligațiilor ar putea să aibă loc numai în acest fel, ea ar putea să nu țină seama de nevoi. Oricum, această abordare, mai puțin ambițioasă, poate să depășească teoriile drepturilor în două privințe semnifica-

tive. Ambele decurg din accentul pus de Kant pe faptul că obligațiile sunt relevante pentru ființele raționale finite. (În abordarea lui Kant, principiile obligației ar fi redundante din punctul de vedere al unor ființe raționale idealizate.)

Dreptatea și virtuțile

Prima modalitate în care abordarea kantiană prin intermediul obligațiilor reușește să obțină mai mult decât pot oferi teoriile drepturilor este prin aceea că ea poate oferi atât o abordare a virtuții cât și a dreptății. Ea permite, de asemenea, construirea atât a obligațiilor imperfecte, a căror îndeplinire nu este alocată deținătorilor-de-drepturi, cât și a obligațiilor perfecte, a căror îndeplinire poate fi pretinsă ca un drept. Dintr-o perspectivă kantiană, principiile obligației imperfecte reflectă finitudinea umană. Ființele finite au în mod inevitabil nevoi, iar obligațiile lor nu pot fi întemeiate negând acest lucru. Principiile obligației imperfecte, în favoarea cărora a argumentat Kant, sunt unele ce trebuie adoptate dacă principiile non-universalizabile sunt respinse de către ființele ce au capacități limitate. Două exemple (ușor adaptate) sunt următoarele. Mai întîi, ființele care (ca și ființele umane) constată că puterile lor individuale nu sunt adecvate pentru a-și realiza scopurile, trebuie (dacă sunt raționale) să adere la ideea bizuirii (într-o anume măsură) pe ajutorul celorlalți; deci, dacă ele resping principiile non-universalizabile, ele trebuie să adere la un principiu al ajutorării (măcar parțiale a) celorlalți. Această aderare e mai degrabă o chestiune de respingere a unei non-solicitudini principiale, decât o chestiune de aderare la un nivel determinat de solicitudine. În al doilea rând, ființele care trebuie să-și dezvolte capacitățile, mai degrabă decât să se bazeze pe instinct sau maturizare, știu că ele vor avea scopuri care presupun variate capacități, și astfel se vor angaja, dacă sunt raționale, în dezvoltarea unui anumit repertoriu de capacități în ele, ca și în ceilalți.

Această construcție a principiilor obligației imperfecte nu este subiectivă: ea nu se referă la scopuri și dorințe reale. Ea ține cont de trebuințele ființelor finite. Linia raționamentului poate fi parafrazată după cum urmează. Ființele raționale ale căror dorințe, spre deosebire de cele ale creaturilor bazate pe instinct, depășesc atât resursele lor cât și pe cele ale semenilor lor, vor descoperi (indiferent de conținutul specific al dorințelor lor) că nu pot acționa în mod universal pe baza unor principii ce neglijează nevoile. Ele nu pot voi, în mod rațional, să aparțină unei lumi în care fie un principiu al refuzării ajutorului necesar, fie unul al refuzului de a dezvolta capacitățile și resursele, sunt universal adoptate. Prin urmare, principiile lor fundamentale trebuie să includă un anumit grad de angajare în direcția ajutorării celorlalți și a dezvoltarii potențelor umane (și de alt fel). Totuși, caracterul non-universalizabil al refuzului de a ajuta sau de a dezvolta potențele umane nu antrenează concluzia că există obligații de a-i ajuta pe toți ceilalți în toate proiectele lor sau de a dezvolta toate potențialitățile posibile; pe bună dreptate, acestea sunt angajamente imposibile. Tot așa, această abordare a virtuților sociale nu determină nivele necesare de ajutor sau de implicare în dezvoltare. Totuși, cei ce nu fac nimic arată că principiul lor subiacent este acela de a ignora ambele virtuți. Ei acționează greșit, chiar dacă victimele lor nu pot fi identificate.

Prin aceea că distinge între cerințele obligațiilor imperfecte și cele ale obligațiilor perfecte, o construcție kantiană respectă asimetria dintre obligațiile de a te abține și cele de a interveni. Avantajul abordării obligațiilor imperfecte este acela că ea nu insistă nici asupra ideii că acele lucruri care au fost în mod tradițional considerate ca datorii imperfecte au drepturi corespondente și nici nu le tratează ca nefiind deloc obligatorii. Pe scurt, această abordare lasă loc, așa cum abordările centrate pe drepturi nu fac, pentru o abordare netrivială a virtuților sociale și instituționale. Totuși, spre deosebire de multe abordări contemporane ale virtuților, aceasta nu se bazează pe idei istoriciste sau comunitariene, deși ne permite

totuși să vorbim despre drepturi, considerate ca reciprocele obligațiilor perfecte. Atunci când este fie relevant, fie politic să adoptăm perspectiva receptării (recipience), limbajul drepturilor poate fi folosit pentru a discuta și revendica dreptatea.

Dreptate, abilități și nevoi

Toate acestea, însă, nu arată felul în care o abordare a obligațiilor perfecte ale dreptății, obligații care să fie revendicabile, poate să țină seama de nevoi. Dacă datoriile perfecte și, în particular, chestiunile legate de dreptate, sunt o problemă de ne-amestec, cum poate fi satisfacerea nevoilor o problemă de dreptate? Și dacă alocarea ajutorului celor aflați la nevoie nu este determinată de considerații etice fundamentale, atunci am putea oare să alocăm ajutorul conform capriciului în rândul celor aflați în această stare? Dacă așa stau lucrurile, atunci ce avantaj oferă o abordare kantiană pentru tratarea dreptații distributive internaționale, abordare în cadrul căreia este crucială o alocare a ajutorului și a dezvoltării resurselor umane care să fie garantată și demnă de încredere? Fără îndoială, capacitatea de a oferi o abordare serioasă, non-relativistă, a virtuților sociale și instituționale reprezintă un avantaj, dar dreptatea kantiană se prezintă numai ca un analog întemeiat-pe-obligație al dreptății libertariene.

O construcție kantiană poate, totuși, să ghideze o abordare non-selectivă a nevoilor umane fundamentale în cadrul unei teorii a dreptății; și aici se situează al doilea avantaj al său în raport cu teoriile centrate pe drepturi. Kant accentuează în repetate rânduri că toate principiile obligației sunt principii valabile pentru ființe raționale finite și, în particular, că ființele umane sunt finite nu numai în ceea ce privește raționalitatea, dar și în multe alte privințe. În discuția cu privire la ceea ce trebuie făcut pentru a instituționaliza principiile fundamentale ale respingerii constrângerii și înșelăciunii, trebuie să luam în considerare finitudinea umană, nevoile și vulnerabilitatea.

Nu putem interpreta ce anume înseamnă să respingi un principiu al constrângerii fără o abordare a ceea ce reprezintă constrângerea în condiția umană. Se consimte, în general, că forța fizică este constrângătoare pentru agenții umani; când A îl împinge pe B, mișcarea lui B nu reflectă capacitatea de a acționa a lui B, deoarece aceasta a fost confiscată. Se consideră de asemenea că amenințarea și violența constituie constrângeri, iar noțiunea de amenințare nu poate fi explicată fără referire la context. Ceea ce constituie o amenințare depinde de puterea pe care o are cel care amenință în vederea afectării unor victime particulare – și, prin urmare, și de reciproca acestei puteri, anume vulnerabilitatea celor amenințați. Este imposibil să se determine ce reprezintă o amenințare independent de o abordare a capacităților corespunzătoare ale celor ce amenință și ale celor amenințați. Finitudinea umană poate îmbrăca multe forme: fiecare formă constituie o configurație specifică de nevoi și vulnerabilitate, pe care alții o pot exploata sau respecta.

În acest caz, sarcina nu poate fi aceea de a judeca anumite cazuri particulare, ci numai aceea de a sugera ce considerații ar fi relevante pentru a decide cum ne putem asigura că viețile și instituțiile evită principiile și practicile fundamentale ale constrângerii și înșelăciunii. Sloganul lui Marx: „De la fiecare conform capacităților, fiecăruia după nevoile sale" este un mod sugestiv de a pătrunde în acest subiect. Sloganul orientează spre o viziune a relațiilor sociale în care antagonismele sunt depășite. Această situație aparținea însă viitorului îndepărtat. Pentru prezent, a admis Marx, progresul va fi reprezentat de forme al dreptului și legii burgheze; mulți dintre continuatorii lui Marx au crezut că marxismul poate să ignore angajamentele internaționaliste și să instaureze socialismul într-o singură țară. Practica socialistă, ca și cea liberală, au subordonat timp îndelungat angajamentele cosmopolite fundamentale suveranității statelor-națiune. Numai într-un viitor îndepărtat, în care statele ar dispărea, dreptatea – sau mai degrabă, deplina emancipare umană care ar urma dreptății – nu ar mai fi îngrădită de granițele statale.

Acest memento ar putea crea impresia că gândirea socialistă nu ar putea avea decât o contribuție neînsemnată la actualele dispute cu privire la dreptătea transnațională, cu excepția, poate, a influenței pe care aceasta a exercitat-o asupra teoriilor dezvoltării economice. Și totuși, sloganul lui Marx pune împreună cele două aspecte pe care alte teorii le separă atât de des. Voi schița în continuare un mod de a citi accentul comun pus pe capacități și pe nevoi în cadrul construcției principiilor dreptății pe care tocmai am încercat să o expun.

Principiile obligației sunt relevante numai pentru agenți (probabil unii individuali iar alții instituționali). Agenții trebuie să posede cel puțin unele abilități sau capacități de acțiune independentă; ei trebuie să combine unele abilități cognitive și executive. Fără acestea nu ar putea acționa, iar gândirea practică ar putea fi irelevantă pentru ei; pe scurt, ei nu ar fi agenți. Agenții și structurile acționale care influențează distribuția internațională de bunuri sunt extrem de diverse. Totuși, toți au abilități clar limitate. Acest lucru este în mod evident adevărat pentru agenții umani, ale căror abilități sunt reciprocele nevoilor lor. Dar el este adevărat și pentru mulți alți agenți şi structuri acționale, inclusiv pentru acele presupuse corpuri suverane, statele-națiune. Chiar și super-puterile sunt puteri limitate; în aceeași situație se află, desigur, acei operatori globali noi, corporațiile transnaționale. Pașii pe care această mulțime diversă de agenți finiți trebuie să îi parcurgă dacă vor să respingă principiile și politicile fundamentale ale constrângerii sau înșelării celorlalți sunt în mod limpede de o enormă diversitate. Oricum, două aspecte ale acțiunii lor pot fi în mod clar distinse.

A respinge constrângerea ca principiu înseamnă a nu te încrede în nici o politică sau practică ce îi tratează pe ceilalți în moduri pe care aceștia nu le-ar putea aproba. (Teza aceasta este modală; ea nu invocă preferințele actuale). Aceasta ar putea să pară o cerință prea slabă: este sigur că neluarea în seamă a dezaprobării reale a celorlalți, chiar atunci când ei ar fi putut accepta acest lucru, este deja

constrângătoare. Cu toate acestea, știind că acțiunea este astfel croită încât să facă posibilă dezaprobarea celorlalți, dezaprobarea reală va fi înregistrată refuzând sau renegociind propunerile celorlalți. Ceea ce constrânge este tocmai acțiunea care, împinsă în fața dezaprobării, face refuzul imposibil; asemenea „oferte" nu pot fi refuzate.

Relațiile dintre cei puternici și cei lipsiți de putere sunt de regulă patronate de principii ale constrângerii. Acest lucru este evident în relațiile dintre statele, organizațiile și întreprinderile dezvoltate și, respectiv, subdezvoltate. Cei care sunt slabi nu pot să refuze sau să renegocieze „ofertele" celor puternici, decât dacă cei puternici adaptează aceste oferte la lipsa reală de abilități și la slăbiciunea celor cărora ofertele le-au fost făcute. Statele și instituțiile sărace și lipsite de putere, ca și indivizii săraci și lipsiți de putere, pot încheia afaceri dezastruoase, comercializând singurele lor resurse în cadrul unor schimburi neechivalente, „acceptând" condiții neavantajoase ale schimbului și luând împrumuturi pe care nu le pot returna. Statele sărace pot accepta industrii poluante și pot oferi nenumărate scutiri de impozite investitorilor străini. Toate acestea reflectă vulnerabilitatea lor și faptul că se află la ananghie. Exceptând greșelile de calcul, nici indivizii și nici instituțiile nu ar accepta asemenea aranjamente, dacă nu ar fi vulnerabili.

Pentru a avea tranzacții drepte cu cei vulnerabili, nu este suficient să respecți standarde care nu i-ar constrânge sau înșela pe cei de o putere egală sau mai mare. Pentru a acționa drept, cei bogați și puternici trebuie să adopte politici care nu se bazează pe constrângerea sau înșelarea celor cu care ei interacționează. Nu ajunge să respecți formele exterioare ale contractului, tranzacției și negocierii (așa cum ar crede libertarienii) sau să-i protejezi pe ceilalți de sărăcie (așa cum ar insista apărătorii drepturilor la bunăstare). Este necesar să respingi politicile, principiile sau practicile fundamentale care neagă celor aflați în poziția receptorului, cu vulnerabilitățile și nevoile lor specifice, posibilitatea de a refuza sau de a

renegocia. Agenții și structurile acționale drepte acordă celorlalți, chiar și celor mai vulnerabili în raport cu ei, spațiul necesar pentru a refuza sau renegocia ofertele.

Angajamentul de a nu profita de slăbiciunea celorlalți este în sine firav. Cei puternici cad ușor în ispită – și, la urma urmei, nici nu sunt așa de puternici; mulți dintre ei trăiesc în mijlocul multor rivali și al unor puteri ce-i depășesc. Este nerealist să ceri ca instituțiile și agenții, care ar fi zdrobiți de alții dacă nu și-ar urmări propriul interes, să nu se aplece către cei slabi decât dacă acestei cerințe i s-ar da curs în adevăratul sens al cuvântului. Prin urmare, un angajament autentic, care să orienteze realmente acțiunea de aplicare a principiilor dreptății într-o lume de agenți disparați, unde mulți dintre ei sunt vulnerabili în fața puterii altora, nu poate fi numai o cerință de respectare a dreptății în tranzacții. Ea trebuie să fie, de asemenea, și aceasta în mod esențial, un angajament de transformare a structurii instituțiilor, a caracterelor și puterilor agenților individuali, i.e., a presupozițiilor tranzacțiilor, astfel încât să se reducă lipsa de putere și vulnerabilitatea.

Mai exact, piețele internaționale, tranzacțiile și relațiile vor necesita o coordonare tot atât de mare ca și cea a piețelor, tranzacțiilor și relațiilor sociale interne, dacă e ca diferențele de putere să nu scurtcircuiteze viețile și planurile celor slabi. Această idee nu pune la îndoială și nu contestă presupusa performanță a piețelor ideale sau acea realpolitik a statelor suverane ideale, sau deciziile agenților raționali idealizați. Ideea în cauză recunoaște prăpastia ce există între agenții și structurile acționale idealizate, modelate de specialiștii din științele sociale, și prototipurile lor reale. Fără coordonare, piețele reale pot mai degrabă să mărească decât să micșoreze consecințele disparităților de putere și vulnerabilitate, statele actuale pot să-și oprime proprii supuși și alte popoare, iar indivizi lipsiți de scrupule îi pot domina pe alții. Lipsa de putere și vulnerabilitatea sunt reciprocele puterii deținute de ceilalți; o angajare în direcția controlului potențialului coercitiv al diferențelor de putere este o

angajare în direcția unei reduceri sau restrângeri a capacităților celor mai puternici agenți și de creștere a capacităților celor mai vulnerabili. O angajare în direcția unei diminuări atât a inegalităților economice cât și a celor politice rezultă, deci, dintr-o angajare serioasă pentru dreptate între inegali, cu efecte asupra acțiunii .

Care forme de coordonare ar fi cele mai bune pentru a obține aceste rezultate – iată o problemă vastă și discutată în mod selectiv. Antiteza clasică dintre „intervenția statului" și neamestec, care structurează multe discuții, poate să fie depășită și e posibil să existe tot atâtea motive pentru a privi practicile sociale și discursive care disciplinează și încurajează anumite tipuri de agent și instituție, ca fiind cadrele legale și administrative care le constrâng. Problemele unei bune practici pot fi tot atât de vitale ca și cele ale limitelor legale.

Actuala ordine economică internațională este produsul unei vaste înlănțuiri de schimbări și transformări instituționale. Mulți dintre actorii de pe această scenă nu existau la sfârșitul celui de al doilea război mondial. Nu existau atunci nici un fel de corporații transnaționale de factură modernă; existau puține ex-colonii independente, diferite de cele a căror populație era de sorginte europeană. Organizațiile internaționale, agențiile dezvoltării și ONG-urile care operează transnațional sunt noi tipuri de structuri acționale. Unele dintre ele e posibil să fi accentuat nedreptatea distributivă internațională; altele e posibil să o fi redus. Un asemenea proces de edificare și transformare instituțională, incluzând educarea și transformarea capacităților umane poate fi extins nelimitat. O susținere deplină a dreptății distributive internaționale ar consta în încercarea de a transforma actuala structură instituțională într-una mai bună, capabilă să ofere garanții că puterile și capacitățile pe care le construiește și încurajează servesc, mai degrabă decât exploatează, nevoile actuale și reduc vulnerabilitățile.

În acest moment poate fi pusă din nou problema ințială a audienței. Pentru cine sunt relevante aceste discuții cu privire la drep-

tate? Conform chiar argumentelor desfăşurate aici, nu există o localizare unică a responsabilităţii. Dar nu rezultă de aici că există agenţi şi structuri acţionale care nu au nici o responsabilităte. Din faptul că nici un om şi nici o structură acţională nu poate face totul nu decurge că aceştia nu pot face nimic. Acest lucru este adevărat nu numai despre indivizii bogaţi ci şi despre cei săraci, nu numai despre guvernele şi instituţiile din Nord, ci şi despre cele din Sud; şi el este adevărat şi despre mutiplele structuri acţionale internaţionale, multinaţionale şi transnaţionale care au proliferat în economia globală.

O abordare a principiilor obligaţiei în cazul fiinţelor finite şi reciproc vulnerabile are consecinţe semnificative şi complexe pentru problemele dezvoltării şi ale dreptăţii internaţionale. Sunt necesari mulţi paşi pentru o instituţionalizare efectivă a principiilor apărate aici. Contrastele izbitoare cu alte abordări ale dreptăţii dezvăluie unele dintre meritele şi limitările unei abordări a problemelor dreptăţii transnaţionale pe baza unei prezentări constructiviste a obligaţiilor. Mai întîi, unele limite: abordarea nu propune algoritimi nici pentru identificarea principiilor dreptăţii, nici pentru aplicarea acestora. Apoi unele merite: programul oferă o procedură pentru identificarea anumitor principii ale dreptăţii, ca şi argumente pentru a arăta de ce instituţionalizarea şi aplicarea ar trebui să ţină seama de relaţiile dintre putere şi vulnerabilitâte. Această poziţie acceptă atât recunoaşterea libertariană a asimetriei dintre principii negative şi pozitive ale obligaţiei, cât şi recunoaşterea de către teoreticienii drepturilor la bunăstare a importanţei satisfacerii nevoilor a căror împlinire stă la baza capacităţii de a acţiona. Ea recunoaşte de asemenea că în multe contexte există motive pentru a utiliza vocabularul drepturilor, dar neagă faptul că acest vocabular, ca şi perspectiva înrudită a receptării, pot fi fundamentale într-o abordare a dreptăţii transnaţionale pentru cazul fiinţelor raţionale finite şi care au nevoi.

NOTE

1 Pentru conceptul de îndreptățire vezi A. H. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford, Lcarendon, 1981) și *Gender and Cooperative Conflicts*, articol, Institutul Mondial pentru Cercetări în Economia Dezvoltării (Helsinki, Universitatea Natiunilor Unite, 1987) și Barbara Harris, *Intrafamily distribution of hunger in South Asia*, în J. Dreze și A. K. Sen (editori), *Hunger: Economics and Policy* (Oxford, Clarendon, în curs de aparitie).

2 Pentru discuții recente despre responsabilitățile colective vezi Peter French, *Collective and Corporate Responsibility* (New York, Columbia University Press, 1984), Norman Bowie, *The moral obligations of multinational corporations*, în Stephen Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice* (Boulder and London, Westview, 1988), pag. 97-113 și Larry May, *The Morality of Groups: Collective Responsibilities, Group-based Harm and Corporate Rights* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987)

3 Pentru discuții privind problemele obligațiilor ce depășesc frontierele vezi Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, Princeton University Press, 1979) și „Cosmopolitan ideals and national sentiments", Journal of Philosophy, 1983, pag. 591-600, Robert Goodin „What is so special about our fellow countrymen?", Ethics, 1988, pag.663-86, Stanley Hoffman, *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (Syracuse, Syracuse University Press, 1981), Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice*, Alasdair MacIntyre, „Is patriotism a virtue?", articol nepublicat, University of Kansas, Facultatea de Filosofie, 1984, David Miller, „The Ethical significance of nationality", Ethics, 1988, pag. 647-62, Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty*, Development and Justice (London, Allen and Unwin, 1986, și „Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", Ethics, 1988; Henry Shue, „Mediating Duties", Ethics, 98 (1988), pag. 705-22 și Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford, Martin Robertson, 1983)

4 Despre critica comunitariană a liberalismului vezi Michael Sander, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982, Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London, Duckworth, 1981), „Is patriotism a virtue?" și Whose Justice? Which Rationality? (London, Duckworth, 1988) și Walzer, Spheres of Justice, ca și discuția și eseul bibliografic din Jeremy Waldron, Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man (London, Methuen, 1987).

5 Pentru o discuție mai completă a contrastelor dintre abstracție și idealizare, ca și a relevanței acestora pentru problemele internaționale, vezi Onora O'Neill, „Abstraction, idealization and ideology", în J.G.D. Evans (ed.), *Ethical Theories and Contemporary Problems* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), „Ethical reasoning and ideological pluralism", Ethics, 98 (1988), pag. 705-22 și „Gender, justice and international boundaries, British Journal of Political Science, 20 (1990), pag. 439-59.

6 John Rawls, „Justice as fairness; political not metaphysical", Philosophy and Public Affairs, 14 (1985, pag. 223-51.

7 Despre problema priorității compatrioților vezi Goodin, „What is so special about our fellow countrymen?" și Miller „The ethical significance of nationality".

8 Vezi Peter Singer, „Famine, affluence and morality", în Philosophy and Public Affairs, 1 (1972), pag. 229-43.

9 Garret Hardin, „Lifeboat ethics: the case against helping the poor", Psychology today, 8 (1974), pag. 38-43. Pentru mai multe dezbateri și referințe despre scrierile neo-malthusiene în privința foametei în lume vezi O'Neill, *Faces of Hunger*, capitolele 2 și 4.

10 Tony Jackson și Dedorah Eade, *Against the Grain* (Oxford, Oxfam, 1982).

11 O'Neill, *Faces of Hunger*, cap. 4 și 5

12 Pentru dezbateri asupra eticii populației vezi Michael D. Bayles, *Morality and Population* (Alabama, University of Alabama, 1980), Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon, 1984) și R.I. Sikora și B. Barry (ed.) *Obligations to Future Generations* (Penn, Temple University Press, 1978)

13 Pentru expresia „drepturi declarative" vezi Joel Feinberg, „The nature and value of rights", în Rights, Justice and the Bounds of

Liberty: Essays in Social Philosophy (Princeton, Princeton University Press, 1980). La un nivel mai general vezi Henry Shue, Basic Rights; Subsistence, Affluence and US Foreign Policy (Princeton, Princeton University Press, 1980), Onora O'Neill, „Rights, obligations and needs", Logos, 6 (1986), pag. 29-47 și Joseph Raz, „Rights-based moralities", în Jeremy Waldon (ed.), Theories of Rights (Oxford, Oxford University Press, 1984), pag. 182-200.

14 Pentru dezbateri pe marginea filantropiei și supererogației vezi articolele din Ellen Frankel Paul și alții (ed.), *Beneficence, Philanthropy and the Public Good* (Oxford, Blackwell, 1987), în special Alan Gewirth, „Private philanthropy and positive rights", pag. 55-78. De asemenea J.B. Schneewind, „Ideas of charity: some historical reflections", articol nepublicat, Alan Buchanan, „Justice and charity", Ethics, 97 (1987), pag. 558-75, Onora O'Neill, „The great maxims of justice and charity", în Constructions of Reason (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

15 Pentru dezbateri asupra priorității libertății într-un context libertarian vezi Jeffrey Paul, Reading Nozick: *Essays on Anarchy, State and Utopia* (Oxford, Blackwell, 1981) și despre aceeași problemă într-un cadru rawlsian de articole în Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (Oxford, Blackwell, 1975).

16 Shue, *Basic Rights*; vezi de asemenea discuțiile care urmează mai jos la pag. 293-6.

17 O'Neill, *Faces of Hunger*, cap.6, „The Most Extensive Liberty", Proceedings of the Aristotelian Society, 53 (1979-80), pag. 45-59 și „Children's rights and children's lives", Ethics, 98 (1988), pag. 445-63.

18 Vezi articolele în Paul și alții (ed.), *Beneficence, Philanthropy and the Public Good*, în special John O'Connor, „Philanthropy and selfishness", pag. 113-27.

19 Thomas Nagel, „Poverty and food: why charity is not enough", în Peter Brown și Henry Shue (ed.), *Food Policy: The Responsibility of the United States in Life and Death Choice* (New York, Free Press, 1977).

[20] Pentru literatura despre etica imigrării şi a emigrării vezi Walzer, *Spheres of Justice*, în special cap. 1, James L. Hudson, „The ethics of immigration restriction", în Social Theory and practice, 10 (1984); Herman van Gunsteren, „Admission to citizenship", Ethics, 98 (1988).

[21] Vezi George Sher, „Ancient wrongs and modern rights", în Philosophy and Public Affairs, 1981, David Lyons, „The new indian claims and original rights to land", în Paul (ed.) Reading Nozick şi Onora O'Neill, „Rights to compensation", Social Philosophy and Public Policy, 5 (1986), pag. 72-87. Pentru argumente mai cuprinzătoare despre subdezvoltare şi dezvoltare dependentă vezi Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York, Monthly Review Press, 1969) Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (New York, Monthly Review Press, 1974) şi Magnus Blomstrom şi Bjorn Hettne, *Develeopment Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses* (London, Zed, 1984).

[22] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970). Rawls propune principii ale instituţiilor drepte. El nu acordă drepturilor prioritate asupra obligaţiilor. Am discutat această poziţie mai degrabă în această secţiune decât în următoarea, deoarece ea este privită de regulă ca o apărare paradigmatică a drepturilor la bunăstare, şi deoarece nu există nimic în cazul teoriei sale (aşa cum există în cazul teoriei discutate în secţiunea următoare) care cere ca obligaţiile să fie tratate ca fiind mai importante.

[23] Rawls, *Theory of Justice*, pag. 378.

[24] Beitz, *Political Theory and International Relations*; secţiuni importante sunt retipărite în Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice*, pag. 27-54. De asemenea Bernard Boxill, „Global equality of opportunity and national integrity", Social Philosophy and Policy, 5 (1987), pag. 143-68, pentru a aplicare a şansei egale rawlsiene la scară globală.

[25] Alan Gewirth, „Starvation and human rights", în Human Rights: Essays on Justification and Applications (Chicago, University of Chicago Press, 1982); Shue, Basic Rights.

[26] Shue, *Basic Rights*, pag. 53.

[27] O'Neill, *Faces of Hunger*, cap.6, de asemenea Shue, *Basic Rights* şi „Mediating Duties", Ethics, 98 (1988), pag. 687-704.

[28] Textele kantiene pe care se bazează această afirmaţie sunt în principal *Groundwork of the Metaphysic of Morals* şi *The Critique of Practical Reason*; pentru o lectură care le aplică la probleme ale dreptăţii distributive internaţionale vezi O'Neill, *Faces of Hunger*, cap. 7 şi 8.

[29] Nivelul descripţiei ce prezintă importanţă – cel al maximei kantiene a acţiunii – este acela al principiului „ce este fundamental pentru o anumită acţiune". Maxima este principiul care îndrumă sau controlează acţiunea, principiul care dă sens şi orchestrează aspectele subordonate ale acţiunii. Conform abordării kantiene, nici agenţii şi nici alţii nu au o cunoaştere privilegiată a maximelor. Cu toate că noi nu putem judeca nici acţiunile noastre, nici pe cele ale altora în mod definitiv, deliberarea poate identifica acea acţiune care nu ar exprima o acţiune non-universalizabilă. Agenţii se pot strădui să evite să acţioneze pe baza unor principii non-universalizabile chiar dacă nu pot oferi garanţii că au reuşit acest lucru. Vezi O'Neill, *Constructions of Reason*.

[30] O anume constrângere sau înşelare poate chiar să fie necesară pentru dreptate. De pildă, puterea de stat, sau formele mai puţin centralizate ale constrângerii sociale, pot fi esenţiale pentru a stabili domnia legii şi pentru apreveni constrângerea endemică a condiţiilor de insecuritate care ameninţă orice structură acţională.

(Textul se publică cu aprobarea dnei. O. O'Neill şi a editurii Blackwell.)

DREPTATEA

Brian Barry
Matt Matravers

1. Introducere

În ultimul sfert de secol, filosofia politică și-a schimbat fața şi a devenit unul dintre domeniile cele mai vii din cadrul filosofiei anglofone. Mare parte din meritul acestei dezvoltări revine lucrării *A Theory of Justice*, scrisă de filosoful american John Rawls şi publicată în 1971. Dreptatea este descrisă de Rawls ca fiind „prima virtute" a instituțiilor și ca putând fi considerată la fel de bine o virtute esențială a indivizilor în relațiile lor unii cu ceilalți. Oricum, aceasta nu înseamnă că e singura. O societate poate fi mai mult sau mai puțin prosperă economic sau cultivată artistic, iar aceste lucruri pot varia independent de gradul în care ea este dreaptă. La fel, indivizii pot manifesta virtuți ca loialitatea şi caritatea în timp ce se comportă mai mult sau mai puțin drept.

Mare parte din discuția noastră se va ocupa de dreptatea socială sau distributivă. Dar vom începe prin a spune câte ceva despre dreptatea distributivă și cea corectivă. Pentru a simplifica, să spunem că dreptatea corectivă acoperă ceea ce i se cuvine unei persoane ca pedeapsă, iar cea distributivă ceea ce i se cuvine în chip de beneficii și poveri *(burdens)* altele decât pedepsele.

În sfera dreptății corective există dezacorduri în ceea ce priveşte justificarea pedepsei însăși. Dar a existat și există un acord larg împărtășit asupra criteriilor pedepsei drepte: pedeapsa dreaptă trebuie să fie impusă corect, iar cuantumul pedepsei trebuie să reflecte gravitatea delictului (§ 2).

În privința principiilor drepte de distribuire a beneficiilor și poverilor (nepunitive) nu a existat o asemenea unitate de vederi.

Putem distinge patru mari abordări: convenționaliștii pretind că ceea ce i se cuvine fiecărei persoane este dat prin legile, obiceiurile și convențiile comunității căreia îi aparține persoana (§ 3). Teleologii cred că se poate da seama de ceea ce este binele pentru oameni și că dreptatea este principiul ordonator prin care o societate (sau umanitatea) urmărește acel bine (§ 4). Dreptatea ca avantaj reciproc sugerează că normele dreptății pot fi obținute din acordul rațional al fiecărui agent de a coopera cu alții pentru a-și promova propriul interes (§ 5). Teoreticienii a ceea ce s-ar putea numi dreptate ca nepărtinire *(justice as fairness)* cred că dreptatea este un concept îngust care asigură un cadru nepărtinitor în care fiecare persoană are posibilitatea de a-și urmări binele propriu (§ 6).

2. Dreptatea corectivă

În cadrul dezbaterii asupra justificării și scopului pedepsei, există un acord surprinzător de mare în privința criteriilor pentru o pedeapsă impusă drept. (Pentru unii, aceasta reflectă chiar definiția pedepsei, ca pricinuire de suferință delincventului pentru un delict). O pedeapsă dreaptă trebuie să îndeplinească următoarele criterii. În primul rând, ea trebuie aplicată numai unui răufăcător a cărui vinovăție a fost stabilită în mod corect. În al doilea rând, cuantumul de suferință trebuie să satisfacă principiul proporționalității ordinale. Aceasta înseamnă, după formularea lui Van Hirsch, că „persoane ce se fac vinovate de delicte de gravitate comparabilă vor suferi pedepse de o severitate comparabilă", exceptând cazul în care circumstanțe atenuante sau agravante schimbă culpabilitatea delincventului (Von Hirsch, 1990, 282). Iar în al treilea rând, cuantumul de suferință trebuie să satisfacă principiul proporționalității cardinale: trebuie să existe o ordonare verticală a delictelor și a pedepselor, după gravitate.

Dezacordul în privința justificării cu privire la pedeapsă înseamnă că modul în care sunt evaluate „gravitatea", „severitatea" și

„vinovăția“ și modul în care ar trebui fixată scara pedepselor sunt subiecte controversate. Cei care preferă descurajarea drept temei al pedepsei vor privi drept grav un delict răspândit și care cauzează dezbinarea socială (indiferent de cât de rău este el din punct de vedere moral) și vor susține o scară de pedepse care să descurajeze delincvența. Pe de altă parte, cei care preferă soluția retributivă au privit în mod tradițional gravitatea ca pe un factor al vinovăției morale, iar scara pedepselor ca fiind derivată dintr-o anume idee despre merit.

3. Convenționalismul

Întorcându-ne acum la dreptatea socială sau distributivă, este clară atracția exercitată de o anumită formă convenționalistă de abordare. În majoritatea societăților în care se ridică probleme de dreptate, vor exista instituții, convenții și sisteme de legi care să determine ce și cui se cuvine. În acest caz, soluționarea problemelor de dreptate presupune doar citirea răspunsului corect din astfel de surse. Prima expunere disponibilă a unei concepții convenționaliste asupra dreptății ne-o oferă interlocutorii lui Socrate, Cephalos și Polemarchos, în Cartea I din *Republica* lui Platon: Polemarchos afirmă că dreptatea înseamnă a da unui om dreptul său sau ceea ce i se cuvine și este clar că, pentru Polemarchos, ceea ce i se cuvine fiecărei persoane este prescris de convențiile predominante în societatea ateniană contemporană lui.

O formulare mai complicată a convenționalismului ne-a oferit-o recent Michael Walzer. El susține că fiecare bine social (e. g. asistența medicală, prosperitatea, venitul și drepturile politice) are un criteriu propriu de distribuire care este intim legat de modul în care acel bine este înțeles de societatea pentru care el este un bine. De exemplu, în Marea Britanie (ca și în alte părți), asistența medicală este înțeleasă, în esență, ca preocupare pentru boală și restabilirea sănătății. Această înțelegere larg împărtășită a asistenței medicale

pare să presupună un criteriu distributiv: nevoia de îngrijire medicală *(medical med)*. De aceea, oricine susține că asistența medicală *(health care)*, în Marea Britanie (și în multe alte societăți), trebuie distribuită potrivit, să spunem, cu statutul individului, fie nu a reușit să înțeleagă natura binelui asistenței medicale, fie rămâne în afara comunității care este unită și se caracterizează prin anumite moduri de a vedea lucrurile larg împărtășite.

Singurul principiu universal al dreptății distributive este cerința de a acorda respectul cuvenit diferitelor moduri de a vedea lucrurile, împărtășite de diverse comunități *(shared understandings)*: adică nici o comunitate nu trebuie să-și impună propriul său mod de înțelegere a unui bine dat, ca și criteriul său de distribuire a acelui bine, asupra nici unei alte comunuități c vederi diferite.

Dependența acestei teorii de modurile larg împărtășite de a vedea lucrurile, a condus la criticarea ei pe baze atât de empirice, cât și teoretice. Din punct de vedere empiric, este îndoielnic că vreo societate e atât de omogenă încât să aibă un singur mod coerent și neconstestat de a înțelege fiecare bine social (Înghețarea embrionului, astfel încât femeile să poată avea copii mai târziu, după ce și-au stabilit o carieră, satisface oare o nevoie medicală?). Din punct de vedere teoretic, această abordare este defectuoasă pentru că propusul principiu universal al dreptății nu se găsește în nici o societate. O convingere poate fi „de'a noastră" prin aceea că definește dreptatea *după noi*; dar nu urmează de aici că (noi credem că) ea este „a noastră" în sensul că ni se *aplică* numai nouă. Dacă dreptatea este intim legată de modurile sociale de a vedea lucrurile, nu poate exista nici o perspectivă din care cineva, din afara unui set dat de asemenea moduri de înțelegere, să poată condamna ca nedrepte modurile de a vedea lucrurile sau practicile unei anumite societăți. Totuși, există în mod clar o asemenea perspectivă. De exemplu, într-o societate ierarhică, se poate întâmpla ca viziunea locală despre dreptate să impună inegalități izbitoare bazate pe origine, pe care noi le privim de obicei ca nedrepte.

Atracția *prima facie* a convenționalismului este anulată imediat ce cineva întreabă de ce un oarecare set dat de convenții, legi sau moduri larg împărtășite de a vedea lucrurile, ar trebui să determine distribuirea avantajelor și poverilor. O dată ce întrebarea este pusă, nu există nici un motiv pentru care răspunsul ar trebui să decurgă din resursele limitate ale comunității. Tocmai în acest moment, când se întreabă de ce lucrurile sunt așa cum sunt, începe cu adevărat problema filosofică a dreptății.

4. Teleologia

În istoria gândirii despre dreptate, justificarea cea mai comună a oricărei mulțimi date de legi, convenții sau practici a fost prin apel la o autoritate exterioară, de obicei divină. În tradiția dreptului natural nu este suficient să apreciezi un act ca drept pentru că se supune dreptului pozitiv al societății. Dreptul pozitiv trebuie să fie el însuși în acord cu dreptul natural, care este cognoscibil prin intermediul facultății rațiunii umane. Această tradiție, care își datorează începuturile stoicilor greci, și-a găsit interpretul cel mai clar în Cicero (Cicero, *De RePublica*, XXII) și a cunoscut forma sa creștină definitivă la Toma din Aquino (împreună cu multe elemente preluate de la Aristotel). „Legea adevărată", scrie Cicero, „este rațiunea dreaptă *(right reason)* în acord cu natura; ea este universal aplicabilă, imuabilă și eternă". Legătura cu natura umană prin intermediul rațiunii umane este importantă, pentru că atunci rezultă că oamenii își ating adevăratul scop sau își împlinesc adevărata natură doar trăind conform cu legea naturală. Astfel se răspunde în același timp întrebărilor ce este dreptatea și de ce este ea un bine

Oricum, există cel puțin două probleme în legătură cu această abordare. Prima se referă al identificarea conținutlui dreptului natural! Istoria sugerează că, în general, s-a considerat că dreptul pozitiv în vigoare este în acord cu dreptul natural, iar acest lucru poate reflecta faptul că el tinde să fie puternic în orice societate dată care

e responsabilă de formularea legii pozitive și de explicitarea autoritară a conținutului legii naturale. Cea de-a doua problemă legată de poziția dreptului natural este că el se bazează pe o sursă exterioară în ce privește temeiurile sale. Astfel, pentru Cicero (ca și pentru majoritatea teorticienilor din tradiția dreptului natural), Dumnezeu este „autorul acestui drept, cel ce îl promulgă și cel ce judecă aplicarea sa". (Cicero, *De RePublica*, XXII). Chiar și fără probleme legate de existența acestei autorități deosebite, teoria dreptului natural întâmpină dificultatea de a trebui să dea seama de existența și verificabilitatea ordinii morale „adevărate și imuabile".

Să presupunem că suntem atrași de ideea că instituțiile omenești trebuie să fie justificate prin contribuția lor la binele uman, dar nu credem că rațiunea umană este capabilă să pătrundă planul divin. Atunci, putem ajunge în mod firesc la alternativa seculară întruchipată de utilitarism: ideea că temeiul justificării este bunăstarea umană, fericirea sau „utilitatea". Când utilitatea diferiților oameni intră în conflict, criteriul pentru punerea intereselor lor în relație unele cu altele este acela că utilitatea agregată *(aggregate utility)* trebuie să fie maximizată.

Utilitarismul poate fi caracterizat ca o teorie a dreptății dacă definim, pur și simplu, dreptatea ca virtute principală a instituțiilor. Pentru că utilitariștii susțin că, în ultima analiză, o singură virtute contează: maximizarea utilității. Oricum, este posibil ca utilitarismul să contravină exigențelor elementare ale dreptății, așa cum e ea înțeleasă în mod comun. Căci se poate întâmpla ca doi oameni cu merite egale să fie tratați foarte diferit în cazul în care calculul utilitarist ajunge la concluzia că utilitatea ar fi maximizată aplicând un asemenea tratament. În mod normal, noi credem că ceea ce i se cuvine unei persoane trebuie să fie legat de ceva ce ține de persoana respectivă și nu să fie derivat dintr-un calcul despre ceea ce ar promova cel mai eficace o stare de lucruri general dezirabilă.

O linie importantă de gândire în cadrul utilitarismului a încercat să înlăture asemenea critici, arătând că, în practică, prescripțiile

utilitarismului ar garanta practicile și instituțiile despre care se consideră de obicei că sunt cerute de justiție. Astfel, David Hume a descris dreptatea ca pe o „virtute artificială", prin aceea că actele individuale de dreptate contribuie la utilitate nu direct (cum ar face-o un act de bunăvoință), ci indirect, *qua* aderare la o instituție care este pe ansamblu folositoare. Exemplele lui Hume erau respectul proprietății, castitatea (la femei), loialitatea față de guvern și ținerea promisiunilor. Pentru Hume, prin urmare, dreptatea este o convenție, dar are sens să întrebi ce bine este slujit prin adoptarea ei. Pe o linie întrucâtva paralelă, John Stuart Mill arată că „dreptatea" este numele pe care îl dăm acelor precepte a căror respectare strictă este importantă pentru pomovarea scopului utilitarist.

Astfel, utilitariștii argumentează că abaterile arbitrare de la regulile sociale, invocate de antiutilitariști ca o implicație a doctrinei, nu sunt cu adevărat spre binele general, dacă privim lucrurile pe termen lung. Oponenții lor au susținut că pot totuși să apară situații în care nedreptatea (așa cum este înțeleasă normal) ar fi spre binele general și, în orice caz, își exprimă nemulțumirea că bazele teoriei rămân nesatisfăcătoare, pentru că (în formularea lui John Rawls) ea „nu ia în serios distincția dintre persoane" (Rawls, 1971, 27).

5. Dreptatea ca avantaj reciproc

Utilitarismul se bazează pe presupoziția că binele diferiților indivizi poate fi într-un fel pus laolaltă, iar urmărirea utilității agregate poate fi propusă ca obiectiv al fiecăruia. Dar în absența unui legiuitor exterior, ce se poate spune cuiva care nu este binevoitor din fire pentru a-l face să accepte maximizarea utilității totale ca pe o exigență constrângătoare? Dacă ne îndoim că poate fi găsit un răspuns satisfăcător la această întrebare, atunci putem fi atrași de o teorie a dreptății care are ca punct de plecare presupoziția că fiecare persoană are o părere despre binele său și că dreptatea trebuie înfățișată ca ducând la urmărirea acelui bine. Astfel, dreptatea este

condiția unui *modus vivendi*: ea conferă fiecăruia cea mai bună șansă de a-și realiza binele la care se poate aștepta în mod rezonabil în condițiile în care în același timp și alții încearcă să-și realizeze binele lor (diferit). Versiuni ale dreptății ca avantaj reciproc pot fi găsite în argumentul „puterea are dreptate“ („might is right") al lui Thrasymachos din Cartea I a *Republicii* lui Platon și în contractul social necinstit pe care Rousseau găsea că îl făceau bogații în raport cu săracii (în Partea a doua din *Discurs despre inegalitate*). Dar *locus*-ul *classicus* al acestei teorii este, fără îndoială, *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes.

Prin urmare, în cazul dreptății ca avantaj reciproc, regulile dreptății vor fi acelea pe care fiecare persoană le-ar accepta spre a-și promova binele propriu. În orice caz, dacă termenii acordului trebuie să fie în avantajul fiecăruia (în comparație cu conflictul nelimitat) ei trebuie să reflecte forțele de negociere reciproce *(relative bargaining strenghts)* ale celor ce cooperează. Cei puternici și talentați au puțin de câștigat de la (sau au puțin a se teme de) cei slabi sau neputincioși, iar aceștia pot chiar „să cadă în afara“ moralității (Gauthier 1986, 268) dacă cei puternici nu au motive pentru a le lua interesele în calcul. Intuitiv, poate părea greșit să numești așa ceva o teorie a dreptății. Este adevărat că dreptatea ca avantaj reciproc are mult din structura unei teorii a dreptății prin aceea că ea se materializează în reguli care constrâng la urmărirea propriului interes. Dar conținutul acestor reguli va corespunde conținutului ideilor obișnuite de dreptate numai în măsura în care există o aproximativă egalitate de putere între toate părțile implicate.

Chiar dacă această obiecție nu este considerată decisivă, teoria suferă de dificultăți interne. Acestea privesc caracterul precizat al normelor și stabilirea lor. Problema caracterului precizat apare din cauza necesității ca toți să pornească de la un punct de vedere comun asupra forței de negociere reciprocă a participanților. Aceasta este o condiție extrem de pretențioasă, dată fiind informația solicitată despre resurse și diferitele predicții care ar trebui făcut cu

privire la rezultatul conflictului. Chiar după ce regulile au fost convenite, unele părţi vor avea motive să pretindă schimbări dacă forţa lor de negociere creşte. Dreptatea ca avantaj reciproc rezultă în reguli care nu sunt altceva decât nişte armistiţii şi, ca în toate armistiţiile, e improbabil ca ele să fie stabile dacă există schimbări în raportul de putere dintre părţi (Barry, 1995, 41).

Stabilitatea este de asemenea pusă în dificultate de problema nesupunerii *(non-compliance)*. Dreptatea ca avantaj reciproc apelează la interesul propriu al fiecăruia şi o face stabilind reguli care, dacă sunt respectate în general, vor promova interesele tuturor persoanelor. Totuşi, aceasta nu îi dă unui agent nici un motiv să se supună unei reguli date atunci când el ar avea un avantaj mai mare încălcând-o. Aceasta se aplică, în special, atunci când agentul poate conta pe respectarea regulilor de către ceilalţi. În limitele acestei teorii, tot ce se poate încerca este creşterea costurilor nerespectării prin creşterea sancţiunilor în cazul în care agentul este prins. Totuşi, a conduce o societate doar pe baza interesului propriu şi sancţiunilor ar însemna a folosi un grad de coerciţie şi de spirit „poliţienesc“ de neconceput chiar şi în cea mai totalitară societate.[1]

6. Dreptatea ca nepărtinire (fairness)

Teoriile dreptăţii ca nepărtinire, ca şi cele ale dreptăţii ca avantaj reciproc, pornesc de la premisa că rolul dreptăţii este să asigure un cadru în care oameni cu idei diferite despre bine să poată trăi împreună fără conflict. Totuşi, în timp ce dreptatea ca avantaj reciproc îşi bazează regulile pe dorinţa persoanelor de a promova propria idee cu privire la bine, dreptatea ca nepărtinire caută un

---

[1] Conflictul actual din Bosnia-Herţegovina este un exemplu „din lumea reală" de dreptate ca avantaj reciproc, ilustrând felul cum soluţiile „drepte" propuse nu fac altceva decât să caute realizarea unui acord care oglindeşte poziţiile relative ale fiecărei părţi pe teren şi, de asemenea, instabilitatea tratatelor temporare, a armistiţiilor şi a planurilor de pace care sunt denunţate imediat ce balanţa avantajului militar se schimbă.

cadru care să poată fi considerat ca nepărtinitor pentru toate părţile. Ea aspiră să reflecte valoarea morală egală a fiecărui individ acordând fiecărei persoane un număr echitabil de ocazii pentru a-şi promova propria idee despre viaţa bună. Problema este că dacă ceea ce i se cuvine fiecărei persoane nu este determinat prin convenţie, printr-o teorie globală a binelui sau prin criteriul avantajului reciproc, atunci cum urmează oare să fie determinat un asemenea lucru? Există un pronunţat dezacord asupra acestei întrebări. Lucrul asupra căruia există un acord se referă la existenţa unei pretenţii iniţiale egale de a fi luat în considerare (vezi Kymlicka, 1990). Fondul dezacordului constă în determinarea sferei, temeiurilor şi naturii acestei egalităţi.

Posibilul spectru de abordări dat conţinutului dreptăţii, compatibil cu dreptatea ca nepărtinire, este foarte mare: de exemplu, teoria îndreptăţirii a lui Robert Nozick şi teoria dreptăţii a lui John Rawls ajung la concluzii foarte diferite privind exigenţele dreptăţii, deşi amândouă pornesc de la ideea de bază că dreptatea trebuie să regleze interacţiunile unor persoane libere şi egale. Nozick consideră că „indivizii au drepturi şi există lucruri pe care nici o persoană sau grup nu le pot face împotriva lor (fără să le violeze drepturile)“ (Nozick 1974, IX). Plecând de aici el formulează ceea ce numeşte o teorie a dreptăţii ca îndreptăţire *(an entitlment theory of justice).* Forma dreaptă a distribuţiei este aceea care ar rezulta din transferuri voluntare, în condiţiile în care posesiunile au fost obţinute de la început în mod drept (prin transfer drept sau printr-o apropriere care nu dezavantajează pe nimeni). Prin urmare, Nozick consideră pretenţia la un număr egal de drepturi absolute ca definind limitele dreptăţii, astfel încât orice acţiuni care vin în conflict cu acele drepturi (ca, de exemplu, redistribuirea) sunt nedrepte, indiferent care este forma sau rezultatul teoriei îndreptăţirii. Totuşi Nozick nu oferă nici o explicaţie a existenţei unor asemenea drepturi robuste, iar argumentele sale intuitive, prin care arată că orice interferenţă cu drepturile individuale este nedreaptă, sunt convingătoare. Este plauzibil ca nedreptatea să poată rezulta dintr-un număr mare de tranzacţii individuale care, luate separat, par drepte.

John Rawls, a cărui *A Theory of Justice* este pobabil cea mai influentă lucrare de filosofie politică scrisă în acest secol, a susținut că dreptatea cere asigurarea pentru toți a unor libertăți de bază egale în privința șanselor, nerestricționate de vreo părtinire, *(equal basic liberties of fair opportunities)* și că inegalitatea socială și economică poate fi justificată doar atunci când ea este spre folosul celor mai puțin avantajați. Cele două principii ale sale sunt următoarele:

a) Fiecare persoană are un drept egal la o schemă pe deplin adecvată de libertăți de bază egale, care este compatibilă cu o schemă similară de libertăți valabile pentru toți.

b) Inegalitățile sociale și economice trebuie să satisfacă două condiții. În primul rând, ele trebuie atribuite unor funcții și poziții accesibile tuturor, în condiții de egalitate și oportunitate nepărtinitoare; iar în al doilea rând, ele trebuie să fie spre beneficiul maxim al celor mai puțin avantajați membri ai societății (Rawls 1993, 291).

Rawls apără această concepție despre dreptate în două moduri. Mai întâi, el susține că diferențele dintre oameni care sunt rezultatul unor factori genetici, ca și acelea care derivă din condițiile sociale diferite, sunt „indiferente din punct de vedere moral". Adică atunci când decidem pe principii de dreptate, nu avem nici un motiv să ne abatem de la egalitate, căci nici o persoană nu merită acele aptitudini, capacități sau alți factori care o fac diferită de orice altă persoană.

Acest argument este ilustrat și susținut prin utilizarea ideii de contract social. Rawls susține că ar trebui să ne reprezentăm principiile dreptății ca fiind alese de persoane libere aflate într-o „poziție originară". Pentru a garanta corectitudinea procedeului fiecare participant trebuie să facă abstracție de toate informațiile particulare pe care le are despre situația sa individuală. Acesta este felul în care poziția originară întruchipează convingerea lui Rawls în egalitatea pe bază a persoanelor. Totuși, pentru a găsi principiile concrete ale dreptății, Rawls are nevoie de un răspuns la întrebarea ce anume trebuie să fie distribuit. Mai mult, răspunsul la această întrebare trebuie, pe cât posibil, să nu încline în favoarea anumitor persoane și în detrimentul altora.

Rawls argumentează că există unele bunuri necesare pentru a urma un mod de viață ales, indiferent care ar fi acesta; el identifică aceste bunuri ca „drepturi și libertăți, puteri și oportunități, venituri și bunăstare, ca și bazele respectului de sine“ (Rawls ,1971). Deși fiecare participant în poziția originară ignoră concepția sa despre bine, fiecare este motivat să obțină o parte adecvată din aceste „bunuri sociale primare“. În asemenea condiții,oamenii liberi, urmărind interesul personal, lipsiți de invidie și puțin dispuși să riște, vor alege, afirmă Rawls, cele două principii ale dreptății susținute de el.

Rawls, spre deosebire de Nozick, consideră apoi că dreptatea ne cere să facem mult mai mult pentru fiecare agent decât să îl dotăm doar cu drepturi de proprietate absolute. Mai degrabă paternul distribuției este orientat spre ceea ce va asigura beneficiul maxim celor cu situația cea mai proastă. Problema este una de determinare a conținutului dreptății; când este oportun să ne îndepărtăm de egalitate și când (în exprimarea lui Scanlon) „am făcut destul“ pentru o persoană încât să putem spune că variațiile rezultatelor sunt „meritate“ (T. Scanlon, 1988, 187)? Lucrările recente din teoria politică anglo-americană au fost dominate de dezvoltarea unor teorii în spațiul dintre aceste două poziții. Ronald Dworkin, de exemplu, a susținut că Rawls merge prea departe atunci când consideră toate caracteristicile care fac oamenii mai mult sau mai puțin productivi ca fiind „indiferente din punct de vedere moral“, și astfel nu reușește să ia în considerare dreptatea recompensării spiritului întreprinzător și a ambiției. În propria sa operă, Dworkin caută să separe diferențele pentru care oamenii pot fi considerați responsabili și, astfel, răsplătiți (cum e ambiția), de cele ce sunt doar o problemă de „soartă crudă“ (ca a te fi născut cu un hadicap fizic).

O critică diferită a teoriei lui Rawls a fost propusă sub forma unei abordări îmbunătățite a dreptății ca nepărtinire. Argumentul este că poziția originară a lui Rawls nu este un context de negociere *(a bargaining environment)* pentru că, de fapt, participanții sunt identici. În plus, Rawls reușește să asigure cele două principii doar introducând un număr de cerințe ad-hoc (ca de exemplu, cerința ca

participanții să fie puțin dispuși să riște). O poziție originară caracterizată mai realist, mai populată cu ființe raționale ce urmăresc propriul interes, ar avea ca rezultat nu dreptatea ca nepărtinire, ci dreptatea ca avantaj reciproc. Pentru a evita acest lucru, poziția originară trebuie reconstruită astfel încât să postuleze participanți care sunt motivați *moral* și care caută un acord. O astfel de poziție a fost propusă de filosoful T. M. Scanlon și dezvoltă într-o teorie a dreptății de către Brian Barry. Scanlon susține că putem determina dacă un act este greșit întrebând indivizi care sunt, fiecare, motivați de dorința de „a fi capabili să își justifice acțiunile față de alții pe temeiuri pe care aceștia nu le-ar putea respinge în mod rezonabil", dacă „înfăptuirea lui (a acelui act) în situația dată ar fi interzisă de orice sistem de norme pentru reglementarea generală a comportamentului, sistem pe care nimeni nu l-ar putea respinge în mod rezonabil ca bază pentru un acord general, informat și neconstrâns (Scanlon, 1982, 116 &110).

Teoriile dreptății ca nepărtinire asigură un grad de egalitate (și astfel de suprapunere cu intuițiile noastre despre moralitate), prin aceea că se edifică pe baza statutului egal și liber al indivizilor. În esență, ele îmbină acest statut cu o angajare în direcția unui pluralism de durată al reprezentărilor despre bine, pentru a produce o teorie în care dreptatea apare ca un cadru de sine stătător ce tratează nepărtinitor fiecare individ în măsura în care acesta își urmărește propria idee de viață bună. Chiar dacă asemeneqa teorii ar putea cădea de acord cu privire la ce înseamnă să tratezi nepărtinitor o persoană, rămân totuși două dificultăți: egalitatea fundamentală a persoanelor și, în al doilea rând, justificarea motivației fiecărui agent de a se comporta drept.

Rawls oferă două justificări pentru principiile sale. Prima este că ele se potrivesc „judecăților noastre morale bine chibzuite" *(considered moral judgements)* despre dreptate; considerând atât aceste convingeri, cât și principiile, ajungem la un „echilibru reflectiv" *(reflective equilibrium)* în care principiile reflectă și organizează intuițiile noastre. Cea de a doua justificare este oferită ca o „interpretare kantiană". Sub acest aspect, poziția originară oferă o „interpretare procedurală" a imperiului scopurilor despre care vor-

bește Kant. Poziția originară și alegerea principiilor sunt privite ca o încercare de a reproduce reducerea kantiană a moralității la autonomie și a autonomiei la raționalitate, în așa fel încât, trăind conform cu dreptatea, noi ne împlinim adevărata natură ca ființe autonome.

În studii mai târzii și în a doua carte a sa, *Political Liberalism*, Rawls s-a îndepărtat de interpretarea kantiană, pe motiv că aceasta reclamă o metafizică controversată și îl leagă de o viziune particulară asupra vieții bune ca autonomie. În schimb, Rawls subiniază acum faptul că teoria sa nu se bazează pe nimic mai mult decât pe idei „latente în cultura politică publică" a statelor democratice moderne din vest. Aceasta restrânge considerabil orizontul teoriei lui Rawls și accentuează una dintre întrebările metodologice fundamentale ce despart diferiții teoreticieni ai dreptății ca nepărtinire: în ce măsură poate apela justificarea unei teorii morale la intuiții morale sau la judecăți morale bine chibzuite?

Schimbarea de opțiune a lui Rawls către o teorie mai limitată a dreptății reflectă îngrijorarea sa că angajamentul față de libertate și egalitate nu este ceva căruia să i se poată da o întemeiere fără a apela la convenționalism. Unii susțin că aceasta subminează teoria dreptății ca nepărtinire prin aceea că admite că angajarea fundațională a teoriei (față de libertate și egalitate) este parte a felului în care un grup înțelege binele, fel pe care alte grupuri nu-l împărtășesc (de exemplu, perfecționiștii nietzscheeni și unele religii fundamentaliste). De asemenea, fără interpretarea kantiană, lui Rawls îi este dificil să explice motivația morală, ceea ce rămâne fiind o teorie care pretinde să dea un conținut ideii de dreptate, dar care nu poate oferi agentului un temei pentru a fi moral atunci când exigențele dreptății intră în conflict cu interesul său personal.

Considerațiile lui Scanlon și ale lui Barry presupun indivizi motivați moral, care sunt interesați să găsească termenii unei înțelegeri care să reflecte egalitatea persoanelor. Barry a arătat că exigențele nepărtinirii pot fi generate de lipsa unei concepții

autoritare despre bine. Dar acest argument se bazează și el pe o angajare anterioară față de libertate și egalitate. Totuși, nu există nici un motiv pentru care asemenea teorii nu ar trebui să pretindă că o astfel de angajare are implicații universaliste: un apel la ceea ce credem nu impune că ceea ce credem noi este valabil doar pentru noi. Similar, teoreticienii dreptății ca nepărtinire nu au nevoie de teza ilegitimă (mult mai des atribuită lor decât susținută de ei) că dreptatea ca nepărtinire este neutră în raport cu toate modurile de viață (indiferent cât de intolerante).

Dreptatea ca nepărtinire poate pretinde că dă conținut ideii de dreptate, spunându-ne ce și cui i se cuvine pe drept, și că o face într-un mod care corespunde intuițiilor noastre fundamentale nu numai despre natura dreptății, ci și a moralității în general; anume că fiecare agent reprezintă o poziție cu valoare egală. Faptul că ele nu pot oferi agentului un temei decisiv de a se comporta moral atunci când a face acest lucru intră în conflict cu interesul său propriu sau cu concepția sa despre bine, poate să nu reflecte o lipsă a dreptății ca nepărtinire. Poate fi, mai degrabă, un aspect inevitabil al teoretizării morale ce nu recurge la o ordine divină sau la un concept unic și cuprinzător al binelui.

7. *Critici ale dreptății*

Până acum, discuția noastră s-a bazat pe presupoziția că dreptatea este virtutea principală a instituțiilor. Teoriile dreptății examinate aici au explicat această prioritate în diferite moduri, apelând la cele mai importante modalități larg împărtășite de a vede lucrurile, la exigențele cele mai stringente ale Naturii sau ale lui Dumnezeu, la faptul că dreptatea conduce la utilitate sau la pace civilă, ori la rolul dreptății în asigurarea unui cadru nepărtinitor pentru urmărirea diferitelor concepții despre bine. Dar toți sunt de acord că acolo unde dreptatea vine în contradicție cu alte valori, acele alte valori trebuie să îi cedeze locul.

Acest consens a fost contestat pe temeiul că, în condiții ideale, dreptatea ar fi inutilă și apelul la ea ar distruge de fapt relații sociale prețioase. Astfel, o căsnicie în care soții s-ar contrazice mereu în termeni de drepturi și obligații ar fi mai puțin bună decât una în care iubirea reciprocă ar crea o armonie spontană. Printr-o extindere, o comunitate ideală ar fi una în care dreptatea a fost depășită de spiritul a ceea ce s-a numit (până în momentul în care feminiștii au ridicat obiecții) fraternitate. Aceasta este o dimensiune a gândirii lui Marx, și ea revine în opera unor feminiști contemporani și a unor autori „comunitarieni".

Teoreticienii dreptății discutați mai sus nu ar contesta neapărat asemenea pretenții. Atât Hume, cât și Rawls au susținut că există circumstanțe ale dreptății care fac necesară dreptatea. Acestea sunt exact condițiile cererii conflictuale de bunuri materiale și a aspirațiilor ireconciliabile, despre care criticii dreptății cred că ar fi depășite de un spirit al comunității suficient de puternic. Dezacordul nu este analitic, ci depinde de concepția posibilității și dezirabilității creării unei comunități în care dreptatea ar înceta să fie prima virtute. Partizanii dreptății pot atrage atenția că atacul teoretic asupra „moralității brugheze" a furnizat justificarea dorită pentru cele mai îngrozitoare încălcări ale drepturilor (de exemplu în China, Cambodgia și URSS) și pot întreba dacă există vreun motiv să credem că alte experimente sociale animate de același spirit ar putea fi benigne.

REFERINȚE ȘI LECTURI SUPLIMENTARE

* Aristotel (probabil 330 î.c.), *Nichomachean Ethics*, trad, D. Ross, revizuită de J.L. Ackrill și J. O. Ormson, Oxford: Oxford University Press, 1980 (Discuție celebră despre etică. Cartea a V-a conține o largă analiză a dreptății, incluzând împărțirea ei în distributivă și rectificativă).

* Barry, B. (1989) *Theories of Justice*, vol. 1 din *A Treatise on Social Justice*. Hemel Hampstead: Harvester Wheatsheaf; Berkeley și Los Angeles: University of California Press, esp. pp.

183–9 (Discuție despre Rawls cu referire specială la dreptatea/justiția internațională).
*** (1995) *Justice as Impartiality*, vol. 2 din *A Treatise on Social Justice*, Oxfrod: Clarendon Press. (Lucrarea autorului. Dezvoltă abordarea introdusă de Scanlon și conține de asemenea discuții utile despre dreptate ca avantaj reciproc și despre teoria lui Rawls. Trimiteri la această lucrare în § 5 și § 6)
* Cicero, M.T. (*c* 54–51 BC) *De RePublica*, trad. C.W. Keyes, Cambridge, Mass: Harvard University Press London: William Heinemann, 1928 (Textul latin în paralel cu traducerea în limba engleză. Expunere importantă a teoriei neo-stoice și a teoriei dreptului natural. Trimiteri la această lucrare în § 4).
* D'Entrèves, A.P. ed. (1948) *Aquinas: Selected Political Writings*, Oxford: Blackwell. (Ediția engleză standard a teoriei politice a lui Aquino relevantă pentru poziția dreptului natural din § 4).
* Dworkin, R (1981) *What is Equality?* Part 1: *Equality of Welfare*; Part 2: *Equality of Resources, Philosophy and Public Affairs* 10: 185–246; 283–345.
(Discuție destul de dificilă despre problema dacă tratamentul egal necesită o egalitate a bunăstării sau a resurselor. Conține de asemenea teoria dreptății a lui Dworkin amintită în § 5).
* Gauthier, D (1986) *Morals By Agreement*, Oxford: Clarendon Press. (Expunere neo-hobbesiană modernă a dreptății ca avantaj reciproc. Trimiteri în § 5).
* Hobbes, T. (1651) *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge; Cambridge University Press, 1991 (Trimiteri în § 5).
* Hume, D. (1739–40) *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby–Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978. (Trimiteri în § 4. Vezi în special Cartea a 3-a Partea a 2-a pentru o discuție despre dreptate).
*** (1748 și 1751) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby–Bigge, Oxford: Clarendon Press 1975
* Kymlicka, W (1990) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press. (Lucrare introductivă foarte utilă înglobând multe dintre pozițiile discutate aici. Trimiteri în § 6).
* Mill, J.S. (1861) „Utilitarianism“, *Collected Works of John Stuart Mill vol X: Essays on Ethics Religion and Society*,

ed. J. M. Robson, Toronto: University of Toronto Press 1969. (Discuție despre utilitarism. Capitolul V conține argumentarea în favoarea unei teorii utilitariste a dreptății la care ne-am referit în § 4).
* Nagel, T (1901) *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press. (Trimiteri în § 6).
* Noddings, N (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, California, University of California Press. [Teoreticiană feministă importantă care argumentează în favoarea înlocuirii eticii dreptății cu o etică a grijii *(care)*].
* Nozick, R (1974) *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books. (Discutate în § 6).
* Platon (*c*. 380–370 s BC) *Republic*, trad. R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1993. (Discuție clasică despre dreptate; Cartea I, la care există referiri în § 3).
* Rawls, J. B. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Masss.: Harvard University Press. (Discutată în § 6).
*** (1993) Political Liberalism, New York: Columbia University Press. (Teoria revizuită a lui Rawls, la care există referiri în § 6).
* Rousseau, J. J. (1775) *A Discourse on Inequality*, trad. M. Cranstn, Harmondsworth: Pengiun, 1984 (Trimiteri în § 5).
* Sandell, M.J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge. University Press (O critică comunitariană a lui Rawls și a centralității dreptății).
* Scanlon, T.M. (1981) *Contractualism and Utilitarianism*, în A. Sen și B. Williams, ed. *Utilitarianismand Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103–28. (Discutateîn § 6).
*** (1988) *The Signifiance of Choice*, în S. McMurrin, ed. *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press, pp. 151–216 (Discutată în § 6).
* Von Hirsch, A (1990) *Proportionality in the Philosophy of Punishment: From „Why Punish?" to „How much?"*, *Criminal Law Forum*, 1: 259–90 (Trimiteri în § 2).
* Waldron, J. ed. (1987) *Nonsense on Stils*, London: Methnen (Reeditează unele atacuri împotriva drepturilor și conține o discuție valoroasă a lui Waldron însuși cu privire la aceste critici).
* Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books; London; Oxford: Blackwell. (Discutată în § 3).

DISCRIMINARE ȘI IRELEVANȚĂ

John. R. Lucas

Discriminarea a devenit un cuvânt care sună urât. Nu întotdeauna a fost așa. Un judecător ce discriminează, un critic ce discriminează, un colecționar ce discriminează, iată situații care au fost apreciate îndeobște pozitiv. Dar acum, poate numai cu excepția alegerii vinurilor, a face discriminări înseamnă a comite acte de rasism, de sexism și toate celelalte păcate ale decalogului contemporan. Desigur că sunt și eu vinovat. Am spus și eu odată, într-un articol, că aș face discriminări în defavoarea bărbaților negri atunci când ar fi să distribui rolul lui Iago, și am mai scris într-un alt articol că aş discrimina împotriva femeilor dacă aș avea în vedere potențialii cumnați; am mai susținut de multe ori în public excluderea studenților din anii mici de la exercitarea diferitelor tipuri de decizii în Facultate și Universitate. Am primit ca replică multe împunsături, dar nu am remuşcări. A decide înseamnă a discrimina. Atunci când alegem o direcție de activitate, excludem o alta. Și deseori deciziile implică interesele celorlalți, îndeosebi atunci când acordăm oamenilor anumite posturi. Dacă votez pentru dl. Steel, votez împotriva d-nei. Thatcher; dacă votez pentru dl. Kinnoch, votez împotriva d-nei. Williams; același lucru se întîmplă dacă angajez o secretară sau ofer cuiva de lucru pe chei sau ofer un angajament provizoriu unui solicitant mai degrabă decât altuia sau frecventez din obicei un magazin mai degrabă decât altul. Întotdeauna decid, și dacă sunt rațional voi decide pe baza faptelor, având grijă să le disting pe acelea care înclină balanța în favoarea cursului acțiunii de cele care înclină balanță împotriva sa. Și aceasta înseamnă a discrimina.

J.R. Lucas, „Discrimination and Irrelevance", The Aristotelian Society, vol. LXXVI, 1985/1986.

D-na Richards este de acord că discriminarea în acest sens este inevitabilă și că termenul a fost deseori folosit pentru a inventa argumente politice.[1] Ea propune ca discriminarea să fie lămurită din perspectiva „regulilor", care trebuie considerate ca discriminatorii atunci când fac din tratarea diferită a două grupuri un scop în sine (p.61), și crede că poate distinge astfel acele cazuri de discriminare autentică – adică nedreaptă – a unor grupuri, precum sunt cele ale femeilor sau negrilor, de cazurile în care decizia este fie o aberație individuală fie este conformă unor reguli care, deși se aplică în dezavantajul unui anume grup, aceasta se datorează unui motiv întemeiat și acceptabil, astfel încât regulile nu sunt nedrepte. Numai că oricare ar fi meritele unei abordări prin „reguli" – cazurile cele mai flagrante de discriminare sunt deseori, după părerea mea, cele ale indivizilor împotriva indivizilor – aceasta se vede amenințată de o neclaritate serioasă în ceea ce privește natura regulilor, scopul lor, și felul în care ele pot fi rațional justificate. Regulile, consideră ea, sunt instrumente sociale care există sub forma politicilor, instituțiilor, sistemelor de sancționare care previn sau penalizează anumite tipuri de comportament, fie într-un mod formal fie într-unul informal (pp.55-6). Moda este atunci o regulă. Ea interzice fetelor să poarte crinoline sau să danseze fox-trot, sau cel puțin le penalizează dacă o fac. Ea hotărăște stilurile vestimentare adecvate pentru bătrâni și tineri, bărbați și femei, funcționari și studenți, hotărâri ce sunt întărite prin puternice sancțiuni sociale, și care introduc în mod clar deosebiri între diferitele grupuri. Dar este totuși greu să acuzi moda de discriminare, aceasta nefiind nici explicit formulată și nici promulgată de către o instituție responsabilă, ea bazându-se în mare măsură pe părerea celui care o cultivă. Oricum, o neclaritate mult mai seriosă decât caracterul vag a ceea ce trebuie considerat ca regulă, pe care d-na Richards îl recunoaște, subzistă cu privire la scopul regulilor. Acestea există, după părerea ei, numai pentru a limita și preveni exercitarea dorintelor noastre inerente, iar existența unui set elaborat de reguli sugerează că dorințele indizivilor

[1] „Discrimination", Aristotelian Society, Supp. Volume LIX, 1985, p. 53–82, la p. 54.

au nevoie de corecţie (p. 71). Aceasta este o perspectivă neverosimilă asupra regulilor. Să postulezi ca dorinţă inerentă a omului aceea de a intercala un adverb între particula „to" şi infinitivul verbului sau de a spune „între tu şi eu" expresii, pe care regulile elaborate ale gramaticii engleze le limitează şi interzic, înseamnă să depăşeşti limitele raţiunii umane mai mult decât ar accepta filosofii. Regulile nu există doar pentru a constitui jocuri cu sumă nulă între grupuri, după cum ele nu sunt avansate numai ca mijloace pentru a scăpa din Dilema prizonierului. Ele sunt deseori „norme de coordonare". Ele dau posibilitatea diferiţilor agenţi să-şi pună de acord acţiunile. Studenţii din primii ani, chiar şi studentele acordă prioritate profesorilor, evitând astfel riscul coliziunii sau al unei reciproce pierderi de timp aşteptând ca celălalt să treacă primul. De asemenea, un set elaborat de reguli orientează profesorii şi studenţii în ceea ce priveşte relaţiile lor reciproce. Desigur că aceste reguli introduc diferenţe de tratament în ceea ce priveşte cele două grupuri. Deseori poate fi dificil să justifici existenţa unei reguli mai degrabă decât a alteia. Uneori, fără îndoială, membrii corpului didactic îi exploatează pe studenţi; deseori, în mod indubitabil, studenţii îi exploatează pe profesori. Dar de cele mai multe ori relaţia este una de simbioză, aşa cum este aceea dintre bărbaţi şi femei, şi în cea mai mare parte a cazurilor convenţiile s-au dezvoltat la modul benign, şi probabil în unele cazuri ca un răspuns la nevoile biologice, astfel încât să faciliteze întânlirile reuşite între membrii celor două grupuri, care de multe ori nu se cunosc prea bine unul pe celălalt, dacă nu cumva nu se cunosc deloc. Eu le ofer fetiţelor păpuşi şi fetelor rochii, mai degrabă decât trenuri, nu pentru că aş vrea sa le oblig să joace un rol inferior, ca bărbat şovinist ce sunt, ci pentru că experienţa a arătat că asemenea cadouri sunt preţuite, în timp ce trenurile de jucărie nu sunt.

D-na Richards este o consecinţionistă. „O regulă sau o politică poate fi justificată numai din perspectiva a ceea ce ea produce, ceva ce nu ar fi putut să fie obţinut fără acea regulă sau politică" (pp. 60-61). Ca enunţ despre justificările pe care oamenii le oferă în fapt, acesta este în mod evident fals. Evreii justifică regulile lor de segregare pe motivul că sunt sămânţa lui Avram şi că au făcut un

legământ cu Iahve. Ca prescripție referitoare la justificările pe care trebuie să le privim ca raționale, aceasta ne-ar angaja într-un consecinționism extrem, pe care mulți îl privesc ca neverosimil, iar unii ca incoerent. D-na Richards nu argumentează pentru cauza consecinționismului, ci pur și simplu îl asumă. Din punct de vedere legal, el este foarte eficace; el îi permite să câștige fiecare bătălie – dar cu prețul pierderii războiului. Ea folosește aceeași strategie ca egalitariștii de la jumătatea secolului: responsabilitatea argumentului este mutată în cealaltă tabără (p. 62) și apoi definiția restrictivă a justificării pe care o utilizează ușurează sarcina de a fi sceptic cu privire la orice justificare oferită efectiv. Problema cu o asemenea strategie e că ea depinde de caracterul selectiv al scepticismului, iar scepticismul rareori rămâne doar selectiv sceptic. Ne vine ușor să-i condamnăm pe șoferii de autobuze pentru că le discriminează pe taxatoare, dar ne-ar fi greu să apărăm numai în termeni de mijloace și scopuri propriile noastre practici academice, în cadrul cărora deseori îi tratăm pe cei capabili în mod diferit de cei incapabili, nu ca un mijloc pentru un scop ulterior, ci pur și simplu ca un scop în sine. În cele din urmă ajungem la concluzia că discriminarea nu este decât un fapt universal al vieții, un fapt cu care trebuie să coabităm, dar să nu ne facem prea multe griji în legătură cu el. Dacă regula mea de a nu săruta alte femei în afara soției mele este discriminatorie – și e sigur că eu nu o justific ca pe un mijloc în vederea altui scop, ci numai pentru că o consider pe soție ca pe un scop în sine – atunci așa să fie: acționez discriminator și sunt mândru de acest lucru.

D-na Richards este în mod dureros conștientă de faptul că oamenii au, de fapt, preferințe inerente lor, dar argumentează că una este ca indivizii să trateze grupuri diferite în mod diferențiat ca pe un scop în sine, și cu totul altceva să existe reguli care fac acest lucru. Asta este neverosmil. Asemenea preferințe dau naștere la, și sunt folosite pentru a justifica, diferențele ca scopuri în sine. Regulile de succesiune diferențiază între familia decedatului și oricine altcineva pur și simplu pentru că noi considerăm că sângele este mai gros decât apa și că rudele trebuie, ca atare, să fie preferate celor cu care nu ne înrudim. Henry Kissinger ar putea să nu fie ales (deși, în mod surprinzător, ar fi putut să reușească) la președinția

Statelor Unite, datorită prevederii din Constituție, conform căreia numai cetățenii americani născuți în Statele Unite sunt eligibili, ceea ce nu este un mijloc necesar pentru a asigura președinți buni, cât o expresie a identității naționale. Americanii sunt mândri de faptul că sunt americani, și vor să aibă un american de-o viață care să-i conducă. Multe țări, cu excepția Marii Britanii, introduc discriminări în ceea ce privește prezența străinilor ca membri ai adunărilor lor legislative. Acest lucru pare perfect rezonabil: cu toate că nu aș milita pentru introducerea unei asemenea prevederi în Marea Britanie, nu aș declanșa o cruciadă împotriva țărilor care discriminează la adresa străinilor în legile care guvernează procedurile lor politice. Aceasta nu este o problemă împotriva căreia să lupți. Cu toate că este perfect posibil să argumentezi pentru sau împotriva preferințelor inerente unui individ sau unei societăți, asemenea argumente nu sunt argumentele categorice ale dreptății, ci cele mult mai labile ale binelui politic și ale idealului politic. Sunt oameni cărora le place ideea unei societăți egalitare, monocrome, omogenizate, în care nu e tolerată nici o diferențiere, cu excepția celei pentru scopuri strict funcționale. Lui Platon i-a plăcut așa ceva. Cu toate acestea, deși argumentele sale sunt serioase și i-au atras pe mulți, ele nu sunt constrângătoare, și am putea spune că noi nu am putea voi acel tip de societate fără a ne face vinovați de nedreptate. Dar o dată admis acest lucru, argumentul d-nei. Richards cade. Dacă preferințele inerente nu sunt eo ipso nedrepte, ele pot fi exprimate de reguli care tratează două grupuri – copii și adulți, americani și englezi, băieți și fete, absolvenți și studenți, evrei și ne-evrei – în mod diferențiat ca un scop în sine, fără a fi prin aceasta nedrepte sau discriminatorii în sensul peiorativ al termenului.

Este ușor să conchidem că noțiunea de discriminare, ca și cea de egalitate, este pur și simplu o aiureală încâlcită pe care ar fi mai bine să o exilăm, de dragul limpezirii gândirii, din discursul politic; este ușor, dar greșit. Cu toate că vocile stridente ale celor care protestează prea mult au fost în mod previzibil contra-productive, cu toate că există o intensificare a iritării publicului în raport cu cei ce interpretează întotdeauna decepțiile ca nedreptăți și care reven-

dică drepturi pe care societatea nu are posibilitatea să le confere, din aceasta nu rezultă că modul nostru tradițional de înțelegere sau practicile noastre prezente sunt bune așa cum sunt. În mod tradițional, numai interesele foarte importante – viața, libertatea și proprietatea – erau protejate de către curțile de justiție, iar oamenii trebuiau să se bizuie pe competiție și utilizarea alternativelor pentru a și le proteja în fața efectelor dăunătoare ale deciziilor altor oameni. Numai că piața liberă nu oferă întotdeauna o trainică și adecvată protecție împotriva nedreptății, iar în ultimii ani s-a căutat extinderea ariei intereselor care ar putea fi protejate, astfel încât ea să includă și o anume securitate în deținerea caselor și a slujbelor, anumite oportunități privilegiate de imigrare, și diferite drepturi ale consumatorului, care vor trebui apărate prin proceduri juridice adecvate, în același fel ca viața, libertatea și proprietatea. Dar experimentul nu a reușit. Ciocanul cu abur al procedurilor juridice adecvate nu numai că lovește mult prea tare, dar aproape întotdeauna lovește în locul în care nu trebuie. Există o impresie tot mai larg împărtășită că, dincolo de procedurile noastre legale, înseși modurile noastre de gândire sunt inadecvate pentru a da seama de diferitele aspecte implicate și pentru a distinge cu precizie diferitele nuanțe de gri. Trebuie să respingem presupunerile curente, conform cărora deciziile se iau în condiții de chibzuință maximală și de informare deplină, că există numai un număr finit de factori potențial relevanți identificabili dinainte, fiecare fiind independent de ceilalți, și că orice argument practic este unul de un tip foarte clar. În schimb trebuie, așa cum profesorul Hart a reliefat în cadrul acestei societăți, să folosim mai degrabă stilul de argumentare al curților de justiție, utilizând cazuri prima facie, contra-argumente, obiecții, respingeri, și în cele din urmă concluzii de tipul, „toate celelalte lucruri stând la fel“ sau „circumstanțelor excepționale“, decât logica conditiilor necesare și suficiente, a implicației, a antrenării necesare și a demonstrației conclusive.[2] Vom fi astfel capabili să găsim temeiuri „anulabile“ împotriva anumitor forme de

[2] H. L. A. Hart, „The Ascription of Responsibility and Rights“, Proceedings of the Aristotelian Society, XLIX, pp. 171-194.

discriminare în anumite circumstanțe, iar în unele cazuri temeiuri privitoare la relevanță și la irelevanță.

Înainte de a putea spune dacă o decizie este discriminatorie sau nedreaptă într-un alt sens al cuvântului, avem nevoie să știm cine a luat aceasta decizie, în ce calitate, ce fel de decizie a fost, ce scop general a avut, cum a influențat ea partea vătămată, în ce relație a stat această parte cu cel care a luat decizia, și câte alte persoane erau implicate. Într-o societate liberă cele mai multe decizii sunt luate de indivizi sau grupuri de indivizi în calitate privată, și cu toate că acestea îi influențează pe ceilalți, ele nu încalcă interesele lor centrale de viață, libertatea și proprietatea, și prin urmare nu cad sub incidența justiției. Plăcerea companiei mele poate să fie sau nu poate să fie un bun dintre cele mai mari, dar ține de mine să decid cui să ofer acest bun, oricât de înfocat ai tânji după el, și oricât ai pretinde că eu ar trebui să coabitez numai cu tine. Oricât de rele (bad) ar fi temeiurile care mă fac să refuz să stau cu tine – tu poți fi un negru, o evreică spaniolă convertită la credința romano-catolică – și oricât de vinovat aș fi de rasism, șovinism anglo-saxon, anti-semitism, sexism sau prejudecați anti-papale, eu am dreptul să aleg cu cine să mă asociez, și legea susține decizia mea. Iată ce înseamnă să ai un drept. Desigur că pot exista societăți, cum sunt cele ale lui Platon sau Bentham, în care nu am nici un drept, iar deciziile mele rele (bad) nu sunt respectate, ci înlocuite cu altele mai bune. Nu voi oferi aici argumente pentru nici unul dintre cele două cazuri, ci voi atrage doar atenția asupra faptului că atâta timp cât nu suntem deciși să ducem lucrurile pînă la capăt și să abolim libertatea cu totul, trebuie să acceptăm faptul că se poate întâmpla să se decidă împotriva unor oameni fără un motiv întemeiat, și că societate trebuie să agreeze aceasta arbitrară decizie ostilă, oferind ca singură consolare ideea potrivit căreia este mai bine să fii defavorizat prin discriminare (to be discriminated against), dar să fii liber, decât să nu existe nici un fel de decizii care să se bucure de recunoașterea și de respectul tău exprimate de bună voie, decât în măsura în care acestea coincid cu deciziile pe care le aprobă societatea.

Principiul libertății produce o răsturnare completă a schemei de argumentare a d-nei. Richards. Libertatea, nu non-discriminarea, devine valoarea deficitară. Provocat să apăr o politică sau o decizie, contracarez „De ce nu aș zice nu? Ce te privește pe tine?". Bineînțeles, tu poți să oferi un temei prima facie pentru care aș zice nu, sau să-ți stabilești poziția, dar este de datoria ta să arăți cauza pentru care ar trebui ca eu să ofer o explicație înainte de a fi obligat să mă justific. Iar din clipa în care acordăm o cât de mică greutate opiniilor sau prejudecăților indivizilor, trebuie de asemenea să acordăm o anume greutate opiniilor și prejudecăților grupurilor de indivizi și practicilor corespunzătoare pe care acestea le generează. Să luam, în locul șoferului de autobuz, o minoritate cu adevărat nepopulară, minerii, profesorii, francmasonii, sau homosexualii, și să presupunem că ei, ca și șoferul de autobuz, se ghidează după o regulă de excludere a femeilor, dar o justifică, văzând ce s-a întâmplat cu încercările de raționalizare ale șoferilor, pe motivul că lor le place să spună povești deochiate în subteran, și s-ar simți stingheriți dacă femeile ar fi prezente; sau pur și simplu, că nu se simt bine dacă femeile sunt prin preajmă. Povestirea de bancuri deochiate în subteran poate să nu fie unul din scopurile aprobate de comisia minerilor. Se poate ca acesta să fie un element de diferențiere intrinsecă. Și totuși e posibil să fim cu inima îndoită. E posibil să ezităm în a decide că nedreptatea făcută în mină ipoteticelor femei stahanoviste atârnă mai greu decât pierderea de libertatea sau decât, în contextul actualului curent de opinie, dezmembrarea socială pe care o politică anti-discrimnatorie dură ar presupune-o. Și simplul fapt că am ezita, oricare ar fi hotărârea pe care am lua-o în cele din urmă, este suficient pentru a arăta că argumentul libertății se aplică nu numai la cazul lumii private a relațiilor personale, ci se extinde și asupra arenei publice a folosirii forței de muncă și a slujbelor.

Răspunsurile noastre conflictuale cu privire la excluderea de către mineri a femeilor luminează trei aspecte ale problemei. Constatăm, mai întâi, că nu există nici o distincție categorică între tărâmul privat și cel public. Cu toate că decizia referitoare la persoana cu care dansez

îmi aparține, aș putea să fiu criticat dacă am refuzat persistent și cu încăpățânare să fiu cavalerul unei anumite fete vorbitoare de limbă spaniolă, dornică să danseze, sau dacă nu am vorbit măcar o dată cu vecinul meu negru, evreu sau romano-catolic. Domeniul privat și cel public se întrepătrund, iar măsura în care o decizie particulară are un aspect public este mai degrabă o chestiune de grad decât una de natură. Constatăm, în al doilea rând, că are importanță cine ia decizia. Decizia unui grup este publică într-o măsură mai mare decât cea a unui individ. Numai un femeie paranoidă s-ar putea plânge de faptul că un homosexual ar alege o menajeră care nu e femeie, dar decizia unui grup nu este nesemnificativă în același sens și ea poate fi supusă discuției. În al treilea rând, are importanță poziția oficială a celor care iau decizia. Dacă Comisia Națională al Minelor a decis singură să nu angajeze femei sau negri, atunci suntem cu toții afectați deoarece este o autoritate publică, pe care o recunoaștem cu toții. Dacă Sindicatul Național al Minerilor a luat o hotărâre similară, nu suntem afectați în același fel, iar dacă Comisia Națională a Minelor îl sprijină de dragul păcii industriale, putem și noi să fim de acord, deoarece în acest caz politica nu poartă același mesaj în ceea ce ne privește cum l-ar purta dacă hotărârea ar fi promulgată de o autoritate publică din proprie inițiativă.

Pentru ca o persoană ce ia o decizie să fie obligată să o justifice, trebuie fie ca persoana să acționeze dintr-o împuternicire oficială fie ca decizia să-i influențeze prin consecințe și semnificație pe ceilalți într-o așa măsură încât acest fapt să o plaseze în arena publică. În caz contrar, decizia nu cade sub incidența justiției în nici un fel, iar „persoana care ia o decizie“ poate pur și simplu să spună „Nu te privește“. Chiar dacă problema nu poate fi pur și simplu ignorată, ea poate fi de multe ori contracarată de o alta „De ce nu aș face-o?“. Există aici o prezumție de raționalitate care poate, într-adevăr, să fie apărată, dar care nu poate să fie apărată în absență unei obiecții. În cazul discriminării prezumtive, va există un răspuns la această din urmă întrebare. Decizia unei asemenea persoane pare să se opună dorințelor, speranțelor și intereselor altcuiva. Problema care se pune atunci e cât de importante sunt aceste interese pentru respec-

tiva persoană. Deseori răspunsul este „Nu foarte importante". Multe decizii, cu excepția celor din procesele penale și din examenele academice, sunt „policentrice": ele implică multe centre de interes, nu numai interesele unei singure părți. În mod concret, slujbele, contrar părerii unei părți considerabile a gândirii moderne, nu sunt numai zaharicalele oferite candidaților merituoși, ci sunt parte a unei activități al cărui centru de greutate se află în altă parte. Managerul unei echipe de fotbal, producătorul unei opere, directorul unei școli sau omul de afaceri, influențează în mare măsură, prin deciziile pe care le ia, soarta celorlalți, dar nu poate fi preocupat în mod special de fiecare. Nu doar curajul lui Kevin ca inter dreapta determină decizia de a-l include sau nu în echipă, dar și felul în care acesta interacționează cu ceilalți membri ai echipei, și felul în care aceștia interacționează unul cu celalalt. Kevin poate fi considerat egoist și nedornic să dea pase. Sau poate că e mai bine să îl faci înaintaș pe Steve din centru-dreapta pentru a-i face loc lui Stanley care poate juca doar în acea poziție, dar este popular și un tip de încredere. Maria poate fi de departe cea mai bună sopranǎ și cu toate acestea să fie preferată Angela care nu are istericale, și care îl poate face și pe Antonio, un tenor strălucit, să cânte. A forța prea mult întrebarea „De ce nu se decide așa cum vreau eu?" înseamnă a dovedi că ești o primadonă preocupată exclusiv de dorința de a fi numărul unu și să pretinzi ca fiecare să împărtășească obsesiile tale. Într-un proces penal fiecare parte este un centru principal de atenție, și se poate aștepta în mod îndreptățit să fie luate decizii împotriva sa numai pe baza unor motive întemeiate și chibzuite, dar în deciziile policentrice fiecare persoană afectată poate să pretindă în mod justificat numai o atenție sub-maximală, și trebuie să accepte că o decizie potrivnică poate să fie cu toate acestea dreaptă, chiar dacă nu este absolut convingătoare. Persoana care a luat decizia avea alte lucruri la care să se gândească. Ea are datoria față de fiecare persoană afectată să nu fie răutăcioasă, neglijentă, capricioasă, să nu se joace cu acestea, să nu le înșele, sau să le risipească timpul în mod gratuit. Dar simplul fapt că decizia acesteia a fost potrivnică nu permite nici măcar o acuzație prima facie de discriminare.

De regulă, deciziile sunt luate nu numai cu o atenţie sub-maximală în ceea ce-i priveşte pe cei afectaţi, dar şi în condiţii de informare imperfectă. Acest fapt este de mare importanţă, mult mai mare decât se recunoaşte de regulă, în filosofia morală şi politică. Nu putem fi siguri că avem dreptate, trebuind să recurgem la expediente de ultim moment, expediente ce pot fi înşelătoare, ele fiind însă singurele repere pe care le avem. Regulile empirice (rules of thumb) proliferează, şi deseori sunt formalizate insituţional pentru a ajuta decidenţii imperfecţi să ia deciziile lor failibile. Noi folosim criterii; şi criteriile, contrar părerii multor filosofi moderni, nu sunt constitutive problemei despre care vorbim, ci numai repere failibile – cu toate că uşor de folosit – pentru depistarea unor trăsături mai adânci, mult mai greu de izolat, care ne interesează cu adevărat. De fiecare dată, unele trăsături uşor de observat – accentul unui om, privirea lui schimbătoare, incapacitatea lui de a răspunde unei anumite întrebări – ne îndeamnă să presupunem că el posedă o altă trăsătură, mai semnificativă, care ar putea fi relevantă în vederea unei decizii pe care trebuie să o luam. Avem nevoie să ştim dacă el posedă un anume echlibru social, dacă este nedemn de încredere, dacă este capabil intelectual, şi nefiind în stare să stabilim pe deplin asemenea fapte, trecem la concluzie pe baza evidenţei disponibile, de multe ori insuficientă. Bineînţeles că putem greşi. Nu tot ceea ce străluceşte este aur. Dar aparenţele aurite sunt indicatori mai buni ai realităţilor aurite decât aparenţele neaurite, şi dacă încercăm să distingem aurul, atunci a ne orienta după aparenţe este o politică posibilă, deşi una failibilă, ce poate fi justificată în general în ciuda recunoscutelor defecte individuale. Mai bine să iei unele decizii, cu toate că acestea se pot dovedi uneori greşite, decât să te menţii în situaţia celui care nu greşeşte deoarece nu ia nici o decizie. Numai în felul acesta putem justifica încrederea absurdă în calificativele de examen care desfigurează societatea engleză. Orice profesor care a examinat vreodată trebuie să tremure la gândul importanţei acordate judecăţii sale, faptului că o diferenţă marginală în opinia sa ar poate determina un candidat să ia un „second", şi să se angajeze în

administrația civilă sau să ia un „third",[3] și să devină revizor-contabil. La rândul nostru, dispunem deseori de regulile care stabilesc ce calificative se cer pentru nivelul A, înainte de a accepta admiterea candidatului în cauză, chiar dacă știm diferența foarte mică ce separă la nivelul notelor un B respectabil de un D respins. Dar nu avem ce face altceva, pledăm noi. Este o pledoarie obișnuită, una care, măcar parțial, trebuie acceptată. Dar ea este responsabilă pentru multele imperfecțiuni din procesul decizional la care participăm, și rezultatul său este un mare număr de oameni dați la o parte pe motive ce sunt departe de a reflecta întregul adevăr. Orice universitate respinge oameni capabili și admite oameni incapabili, și aceasta pentru că deseori ea se orientează după reguli precum, „Numai candidații care au patru A-uri și doi de 1 și care ne-au înscris pe primul loc în formularul lor de înscriere vor fi luați în considerare". Dacă șoferii de autobuz au păcătuit printr-o corelație pripită, dar categorică între masculinitate și forță, noi păcătuim prin aceea că ne bazăm pe o corelație la fel de înșelătoare între rezultatele anterioare din școală și performanța viitoare din universitate. Desigur noi putem spune că în realitate nu discriminăm oamenii cu calificativul D, ci numai pe cei mai puțin inteligenți. Dar acest grad de realitate este rareori obținut în condițiile în care se iau de obicei deciziile. Șoferii de autobuz pot spune că în realitate ei îi discriminează pe cei care, în general, sunt mai puțin potriviți pentru respectiva slujbă. Dacă respingem această argumentare ca pe o pledoarie particulară,[4] atunci putem pe bună dreptate să fim considerați ca membri unei clase ce posedă dreptul de a decide calificative și care discriminează pe toți intrușii cărora le lipsește charisma în competițiile academice.

---

[3] „First", „second" și „third" sunt, în ordine descrescătoare, calificativele finale care pot fi obținute la absolvirea unui colegiu la Oxford, locul unde J. R. Lucas este profesor. (N. trad.)

[4] „Special pleading", o pledoarie care încearcă să te convingă să faci ceva invocând doar faptele ce susțin respectivul caz. (N. trad.)

Deoarece deciziile sunt luate în condiții de informare imperfectă, cei care iau deciziile trebuie să aleagă: ei pot încerca să ia cea mai bună decizie accesibilă, expunîndu-se și asumându-și orice fel de riscuri în privința posibilității de a greși foarte tare, ori pot încerca să evite luarea unor decizii foarte greșite, renunțând în același timp, dacă acest lucru e necesar, la șansa de a lua decizii foarte bune. Pascal recomandă prima strategie, iar Rawls pe cea de-a doua. În primul caz, orice indicație care ar putea fi de ajutor poate să fie în mod îndreptățit luată în considerație. În cel de al doilea, pot fi priviți ca relevanți numai acei factori care se dovedesc a fi suficient de demni de încredere în acel caz particular. În situația în care mă întreb dacă să sprijin afacerea cuiva sau să-i acord un credit, sunt cât se poate de îndreptățit să iau în considerare toate aspectele, inclusiv că i-am cunoscut tatăl, și că eu bănuiesc că fiul e probabil să fie bucățică ruptă din el. Situația e similară dacă aș fi un general ce luptă într-un război sau un politician aflat în campanie electorală. Noi investim cu o largă libertate pe cel care ia decizia, și nu îi cerem o justificare pentru fiecare decizie în parte, ci numai să termine totul cu bine. Una este să fiu jurat și alta să fiu examinator. Atunci nu numai că trebuie să-mi canalizez atenția asupra individului în cauză, dar trebuie să fiu mai atent să nu greșesc în mod grav decât să procedez absolut corect. Eu uit efectiv ceea ce este mai bine pentru a evita ceea ce este mai rău, și de aceea îmi îndepărtez din minte toată informația care nu e la obiect, și care cu toate că mi-ar putea fi lămuritoare, poate totodată să mă inducă în eroare, concentrându-mă numai asupra evidenței furnizate și testate în mod deschis sau obținute în chiar cursul examaminării.

Examenele răsplătesc studiul. Suntem familiarizați cu ele – mult prea familiarizați. Le organizăm având o calitate oficială. Ne centrăm atenția asupra candidaților individuali. Și diferitele tipuri de examinare – ceea ce voi numi modelele nivelului O, nivelului A și nivelului S – ilustrează diferite presupuneri cu privire la factorii relevanți. La nivelele O există o programă analitică amănunțit prezentată, unde fiecărui răspuns corect îi este acordat un anume număr de puncte, iar calificativul candidatului este calculat prin

însumarea punctelor, fiecare răspuns fiind în întregime independent de celelalte. Este perfect posibil să obții note maxime pe o lucrare de nivel O și ar fi cu totul nedrept să se conteste calificativul A acestui candidat. Modelul nivelului O este adecvat pentru alocarea acelor bunuri a căror accesibilitate nu e atât de limitată încât să fie nevoie de competiție pentru a le obține. Pentru a obține un permis de conducere, o cantitate de energie sau un bilet de tren trebuie să satisfacem numai un set finit de criterii, și am considera ca fiind evident discriminatoriu dacă Comisia Electricității ar refuza să conecteze un consumator, sau un vânzător de bilete ar refuza să elibereze un bilet, atunci când toate condițiile relevante au fost satisfăcute. Deoarece nu lasă nimic la discreția unei utilizări abuzive, modelul nivelului O a fost foarte popular printre cei a căror preocupare majoră era prevenirea discriminării, și aceștia au căutat să garanteze faptul că orice fel de bunuri – educație, slujbe, avansare, contracte, locuințe și uneori, ca în exemplul lui Platon, chiar și partenerii sexuali, – se vor acordă numai pe baza unui merit clar recunoscut. Dar un asemenea model poate să funcționeze numai atunci când bunul care este alocat este standardizat, simplu și nu există într-o cantitate deficitară. Dacă și altcineva obține 100%, pot să mai dau un A, dar James și John nu pot fi amândoi în vârful ierahiei, nu pot să fie amândoi aleși președinți, nu pot să cucerească amândoi mâna lui Jill, și nu pot să câștige amândoi un proces unul împotriva celuilalt. În asemenea situații trebuie să revenim la modelul nivelului A, unde programa analitică nu este atât de rigid precizată, încât să nu putem distinge între candidați. În examenele de nivel A, deși sunt relevante numai faptele circumscrise disciplinei examinate, este permis să invoci fapte care nu sunt cuprinse în manualul standard, și acestea să fie luate în seamă. În locul unui set specificat de factori relevanți, există un canon general al relevanței. Putem să facem cunoscute tipurile de probleme, deși nu problemele ca atare, pe care le va avea în vedere examinatorul. La fel, într-un proces civil între două părți, nu precizăm, în mod normal, ce condiții necesare și suficiente trebuie întrunite pentru ca una dintre părți să câștige, ci mai degrabă prezentăm tipul de considerente pe care tri-

bunalul le va lua în seamă – acesta poate accepta ca dovezi numai dovezile prezentate în proces şi ca instanţe ale autorităţii numai statutele, precedentele şi cutumele unui anumit sistem juridic – şi credem că ar fi nedrept dacă acesta ar lua decizia în alt mod.

Nivelele A sunt un prost criteriu pentru evaluarea performanţei universitare. Ele ne spun ceea ce a făcut candidatul, nu ce va face acesta. Pentru aceasta avem nevoie de o imagine a calităţilor minţii sale, nu doar de un scor rezultat din însumarea notelor. Dar imediat ce abandonăm principiul însumării, şi trecem la notele alpha[5] ale nivelului S în locul totalurilor nivelului A, logica evaluării se schimbă considerabil. La fel se întâmplă în cazuri de prezumtivă discriminare. Nu poate fi luat ca indiscutabil faptul că diferenţa de sex este o diferenţă izolată. Aşa cum Platon a observat, trăsăturile specifice se combină precum trăsăturile feţei şi schimbarea uneia poate afecta înfăţişarea tuturor celorlalte.[6] Comportamentul ce poate să pară efeminat în cazul unui bărbat ar putea să fie total adecvat pentru o femeie. D-na Richards ar putea argumenta că acesta nu este blamabil în cazul unui bărbat, şi s-ar putea ca ea să aibă dreptate. Dar aceasta nu este o problemă de logică. Deseori sexul este relevant pentru modul în care este structurat comportamentul unei persoane. S-ar putea pleda în favoarea ideii că trebuie să avem şoferi de autobuz bărbaţi prin aceea că aceştia ar avea şanse mai mari de a împiedica pasagerii turbulenţi să-i atace; s-ar putea, de asemenea, argumenta în favoarea femeilor şofer de autobuz, prin aceea că înfăţişarea lor maternă ar face să se ivească sentimente cavalereşti mai degrabă decât rivalitate în rândul potenţialilor provocatori de scandal, astfel încât violenţa ar fi diminuată. Nici unul dintre argumente nu este în mod evident neîntemeiat; după cum nici unul nu poate fi respins a priori.

Un conflict similar între modelul nivelului A şi cel al nivelului S apare în tribunale şi în legătură cu numirile în viaţa academică şi în administraţia publică. Dacă, aşa cum fac mulţi jurişti, cerem tri-

---

[5] Alpha este aici nota maximă într-o examinare. (N. trad.)

[6] Protagoras, 329.

bunalelor să interpreteze legea strict și să o aplice cât mai mecanic, ne ferim de părtinire sau capriciu din partea judecătorilor, dar excludem posibilitatea ca judecătorul să aibă o viziune de ansamblu și să facă dreptate în cazul respectiv asa cum înțelege el că e bine; legea va fi aplicată imparțial, dar litera legii rezolvă de multe ori problemele într-o manieră legalistă și duce la decizii ce contrazic în mod evident spiritul legii, fiind considerate de mulți ca nedrepte. Dacă, totuși, permitem judecătorilor, precum lordul Denning, să facă din tribunale locuri ale dreptății mai degrabă decât simple locuri de aplicare a legii, atunci deschidem ușa tuturor capriciilor ce țin de activitatea judiciară de concepere a legii, și nu ne mai putem feri de tentația judecătorilor de a da frâu liber prejudecăților lor și de a discrimina vreun impricinat pe care nu îl plac. În același mod, dacă formulăm criterii exacte pentru selecția în posturile academice sau în cele din administrație, împiedicăm Wykehamiștii[7] să angajeze alți Wykehamiști, pentru simplul motiv că sunt Wykehamiști, dar în același timp putem exclude și oamenii plini de ambiție. Omul care a publicat douăzeci de articole ocupă un post, în timp ce autorul a două articole strălucite este expediat în Noua Zeelandă. Prin restricționarea modului de evaluare pe care îl utilizează cei care iau o decizie, putem evita, așa cum avem uneori nevoie, situația în care se decide pe nedrept împotriva unor oameni, asigurându-ne astfel că decizia este, în acea privință, nu prea rea. Dar, ca și mai înainte, supra-precauția are drept rezultat sub-optimalitatea. Nu prea răul este dușmanul celui mai bun. Și de cele mai multe ori este mai bine să te expui posibilității de a fi discriminat decât să accepți certitudinea de a lua numai decizii mediocre.

Chiar și acolo unde sunt formulate criterii de relevanță stricte, trebuie să existe o anume flexibilitate. Vom accepta decizia Comisiei Electricității de a nu conecta un „contor“ al cărui consum a fost electronic fazat, astfel încât acesta nu mai înregistrează. Un asemenea consumator, o dată dovedit ca atare, nu ar mai trebui să fie, pe bună dreptate, reconectat. În mod normal permitem unele

[7] Student sau absolvent al Colegiului Winchester. (N. trad.)

excepții chiar și în cazuri simple. Nu stipulăm ca fiind relevante în mod absolut numai condițiile specificate, ci mai degrabă că ar trebui să avem motive foarte întemeiate pentru a ne baza decizia doar pe ele. În cele mai multe cazuri este loc pentru un „dar“ în plus; cu toate acestea o sarcină grea apasă pe umerii celui care urmărește să ia o decizie împotriva indivizilor ce intră în zona de transgresare a regulilor. Pentru a fi în mod justificabil discriminat, trebuie în mod evident să fi comis ceva sau să mă aflu într-o situație care constituie un temei indiscutabil pentru a se decide împotriva mea.

Mai degrabă decât să încorsetăm persoanele ce iau decizii prin specificarea unui set de factori sau prin canoane generale de relevanță, ar trebui să oferim repere mai puțin fixe, dar mai eficiente, repere negative formulate prin specificarea factorilor particulari ce nu trebuie luați în considerare sau prin formularea unor canoane generale sau supoziții de irelevanță. Judecătorii depun un jurământ solemn cum că vor judeca fără teamă sau favoruri personale. Consiliile locale trebuie să aprobe contractele independent de faptul că cel care contractează este sau nu rudă cu vreun consilier. Funcționarii civili, membrii consiliului profesoral și directorii de școală ar trebui să fie numiți fără a lua în seamă opiniile lor politice. Profesorii din universitate nu ar trebui să acorde note în schimbul favorurilor sexuale. Și multe societăți oferă calitatea de membru fără restricții de rasă, religie, naționalitate sau sex.

Ca și în cazul cerințelor noastre de relevanță, trebuie să distingem cerințele stricte sau irelevanța de presupunerile de irelevanță prima facie, care pot să fie în unele cazuri respinse. Jurământul judiciar este absolut. Fiat justitia, spune judecătorul integru, ce refuză să fabrice un inocent țap ispășitor în timp ce gloata se agită împrejurul tribunalului și-l amenință cu linșarea, ruat caelum, adaugă el, în timp ce aceștia izbucnesc pentru a se răzbuna din motive rasiale. Dacă judecătorul ar fi făcut orice altceva, s-ar fi acționat discriminator în dauna țapului ispășitor: acesta ar fi fost ridicat deoarece este negru, sau pentru că s-ar fi întâmplat să treacă pe acolo, sau pentru că nu ar fi avut prieteni la biroul șerifului, sau din alte motive întâmplătoare care nu ar fi justificat condamnarea sa. Eliminarea fricii, ca și elminarea favorurilor, este ceva ce nu

admite replică, iar noi suntem pregătiţi să plătim preţul unor consecinţe neplăcute pentru a menţine integritatea absolută a procesului judiciar. În cele mai multe cazuri, există, totuşi, argumente în favoarea orientării mai degrabă decât în favoarea încorsetării libertăţii celui ce ia decizia, şi în loc să considerăm anumite aspecte ca fiind întotdeauna şi în mod absolut irelevante, stipulam numai că acestea ar trebui să fie doar prima facie irelevante, şi că trebuie furnizate temeiuri pentru ca ele să fie luate în seamă. Cu toate că deseori se spune că rasa, religia, naţionalitatea şi sexul ar fi întotdeauna irelevante, este clar că de fapt ele nu sunt întotdeauna aşa, şi că ar fi de aceea, nerezonabil să le considerăm ca irelevante.

Este întru-totul legitim să discriminezi femeile negre atunci când faci reclamă la ruj; o mânăstire romano-catolică poate pe bună dreptate să aleagă numai romano-catolici pentru a ocupa posturile de paracliser şi portar. Ministerul de Externe discrimează în favoarea non-englezilor şi a englezilor căsătoriţi cu soţii non-engleze, şi am putea dori ca acesta să fi fost mai puţin insistent în a privi afilierile comuniste anterioare ca irelevante. Arta dramatică nu este singura profesiune în care oamenii joacă un rol; preoţii şi profesorii proiectează modele, şi este cât se poate de îndreptăţit, aşa cum susţin eu împotriva curentului, să alegi directori de internate într-o şcoală pentru băieţi în aşa fel ca băieţii să se modeleze după aceştia, şi directori de internat femei într-o şcoală de fete pentru aceleaşi motive, considerând sexul acestora ca pe un factor extrem de semnificativ. Dintr-un motiv înrudit putem privi culoarea ca pe un factor relevant în recrutarea poliţiştilor, şi să favorizăm negrii împotriva candidaţilor albi, chiar dacă aceştia din urmă sunt mai bine pregătiţi, pentru a obţine o imagine mai bună a poliţiei în ochii cetăţenilor din colonii (New Commonwealth). Ceea ce cere presupoziţia irelevanţei nu este ca factorul considerat irelevant să nu fie luat niciodată în seamă, ci că dacă acest factor e luat în seamă, atunci trebuie să se dea un motiv întemeiat pentru acest mod de a proceda.

Abordarea negativă nu a întrunit aprobarea celor discriminaţi. Acest lucru se datorează în parte faptului că aceştia nu au încredere în cei care iau deciziile. Cine poate să spună care sunt motivele lor

reale? Pot să susţin în orice situaţie că scenariile d-rei Rahab sunt cu adevărat valoroase, şi nimeni în afara acesteia nu are nevoie să ştie motivul real pentru care am hotărât să-i măresc preţul. Numai dacă temeiurile relevante ale procesului decizional sunt precis circumscrise, putem verifica modul de a raţiona al celui care ia decizia, pentru a vedea dacă avem de a face cu un mod corect de a judeca sau numai cu o simplă raţionalizare a prejudecăţii şi înclinaţiei personale. În acelaşi timp prezumţiile sunt mult prea flexibile pentru a îndepărta temerile. Dacă există excepţii de la regula generală potrivit căreia simpatiile politice sunt irelevante în ceea ce priveşte adecvarea institutorilor pentru numirea lor în posturile respective, iar membrii Frontului National sunt consideraţi ca nepotriviţi pentru a forma minţile tinerilor, atunci unde am ajunge? Nu am putea spune la fel despre comunişti, stalinişti, maoişti, troţkişti, thatcherişti, şi chiar despre membrii P.S.D.? La această întrebare răspundem că ar putea fi spus acelaşi lucru, dar nu s-ar putea, cel puţin în cele mai multe cazuri, să argumentăm în mod convingător. Prezumţia de irelevanţă este o prezumţie care, deşi poate fi respinsă, nu este respinsă prin simplul fapt că este pusă la îndoială, ci poate fi respinsă doar printr-un argument convingător, în absenţa căruia aceasta nu poate fi dată la o parte. Bineînţeles că din nou apare aici neîncredere. Cei ce se simt discriminaţi se tem că persoanele ce iau decizii vor permite ca prezumţiile să fie prea uşor respinse. În faţa unor asemenea temeri este uneori just să se sacrifice calitatea deciziei, înlocuind prezumţia de irelevanţă printr-un canon strict, considerând anumiţi factori ca irelevanţi chiar şi atunci când sunt în mod evident relevanţi, şi nepermiţând nici o respingere. Am putea să sacrificăm calitatea educaţiei publice, şi să numim în funcţii comunişti sau membri ai Frontului Naţional în ciuda caracterului inadecvat al acestora, în vederea păstrării intacte a principiului potrivit căruia politica nu trebuie avută în vedere în cazul numirilor în posturi educaţionale. În arena publică unde pericolele politicianismului sunt mari, şi bunurile sunt alocate standard, la nivelul cerut iar nu în cantităţi insuficiente, o asemenea politică este realizabilă, iar dacă este adecvat înţeleasă, este capabilă chiar să atragă un sprijin larg. Noi, în calitatea dublă de persoane ce iau

decizii și de persoane în legătură cu care se decide, acceptăm de asemenea greșeala ocazională ca preț pe care merită să-l plătim pentru introducerea unei reguli stricte, care nu numai că exclude unele decizii incorecte la care s-a ajuns în mod inadecvat, dar care face evident pentru oricine faptul că aceste genuri de decizii eronate nu pot fi luate. Există însă un pericol în extinderea prea departe a principiului. A considera (*deeming*) este un lucru periculos . Există o reținere generală cu privire la a crede și a acționa pe baze false, iar cei care iau decizii, preocupați în mod firesc de a lua cele mai bune decizii de care sunt capabili, la fel ca și cei în legătură cu care se decide și care, în general vorbind, au un interes similar în ceea ce privește luarea de decizii bune, vor începe să caute noi temeiuri care să-i conducă la rezultatul rezonabil la care le este interzis să ajungă din motive evidente. Membrul Frontului Național nu va fi numit deoarece se spune că posedă un tip nepotrivit de personalitate sau pentru că este prea autoritar în relațiile cu băieții. Preotul comunist nu este ales pentru o eparhie, nu pentru motivul real că oamenii nu vor să fie supuși diatribelor marxiste în timpul slujbelor, ci pentru că se presupune că acesta nu e apt de înălțarea la ceruri sau prezintă nuanțe de sabeism[8] în gândirea sa. A considera (deeming) este o amăgire și naște amăgire. Dacă vrem deschidere și onestitate în procesul de luare a deciziilor, nu trebuie să cerem celor ce iau decizii să susțină că ei cred în ceva neadevărat, ci trebuie să le cerem numai ca, în condițiile de apreciere sub-maximală și de informație imperfectă în care ei operează, să nu presupună că anumiți factori sunt relevanți fără o argumentare adecvată cum că lucrurile ar sta tocmai așa.

Prin abordarea problemei discriminării în termeni de prezumții mai degrabă decât în termeni de repere absolute, și prin selectarea numai unor factori ca irelevanți prima facie mai degrabă decât prin oferirea unei liste exhaustive a celor ce sunt relevanți, putem desfășura dezbaterea într-un mod mai rațional și putem să sperăm în eliminarea sau reducerea nedreptăților celor mai grave. Dar este nerealist să presupunem că am putea elimina vreodată toată nedrep-

---

[8] Religie menționată în Coran și dedicată adorării astrelor. (N. trad.)

tatea sau că am putea opri oamenii „să fie pentru bărbați" (sau pentru englezi, sau pentru oxonieni, sau pentru cei de culoare, sau pentru ecologiști, sau pentru crescătorii de porumbei) „și împotriva femeilor" (sau a irlandezilor, a celor de la Cambridge sau de la Eton, a constructorilor de drumuri ori a jucătorilor de rugby) (p. 69), și că am putea să instituționalizăm aceste diferențe intrinseci sub forma regulilor. Ceea ce putem face este să avem un număr limitat de decizii mai curând publice ce sunt protejate prin anumite reguli sau prezumții de un număr limitat de scopuri discriminatorii. Dar aceasta este o arie extrem de limitată ce nu are granițe bine demarcate, și care presupune costuri în cazul în care granițele sunt extinse. Dacă am fi încercat suficient de insistent am fi putut aboli regula potrivit căreia numai fii sau nepoții docherilor pot obține slujbe pe chei, dar aceasta nu ar fi oprit oamenii să discrimineze în general în favoarea propriilor lor rude, iar dacă efortul de a preveni nepotismul în acordarea de slujbe funcționarilor sau în cazul acordării gradelor universitare se justifică din motive întemeiate de politică publică și integritate academică, avantajul de a deschide poarta și altor muncitori trebuie comparat cu dezmembrarea socială și pierderea de libertate pe care le implică. O dată ce am permis ca oamenii să fie liberi, și acceptăm că aceștia au preferințe intrinseci care se manifestă în instituții și decizii, autorizăm discriminarea. Se va decide împotriva unor oameni pe motive ce nu sunt realmente raționale. Nu putem elimina această situație. Putem să o atenuăm. Deseori cea mai bună soluție este să oferim mai multe centre alternative de luare a deciziilor, astfel încât cei împotriva cărora s-a hotărât în mod nedrept într-o anumită împrejurare, să poată cîștiga într-o altă împrejurare, în alt loc. Pentru cazul intereselor centrale ale vieții, libertatea și proprietatea, și poate pentru încă alte câteva, procedurile tribunalelor oferă o protecție adecvată. Pentru multe alte tipuri de decizii, nu avem nici un fel de repere clare. Dar sper că abordarea pe care am schițat-o mai sus să se poată dovedi utilă și să incite o dezbatere care să ne permită să articulăm în mod mai clar și mai precis principiile de care ar trebui să fim ghidați în luarea deciziilor raționale și drepte.

PERSOANA ȘI IDENTITATEA MORALĂ

Alan Montefiore

Nu există termeni neprihăniți în filosofie; și oriunde i-am căuta, vom găsi puțini asemenea termeni, dacă vom găsi vreunul. Sigur e însă că termeni precum „persoană", „moral" și „identitate" poartă fiecare urmele unei istorii lungi, complexe și adesea plină de confuzii. A examina și a reconstitui aceste istorii e o sarcină ce depășește scopul prezentului articol. Tot ce e posibil, în acest sens, e o privire în trecut, către o seamă de elemente disparate, în tentativa de a schița contururile unei dezbateri contemporane.

Persoanele. „Ideea pe care o avem despre persoane", spune Amélie Rorty în încă extrem de utila colecție de eseuri pe care a editat-o cu douăzeci de ani în urmă (Rorty, *The Identities of Persons*, 1976, 309), „își are originile în două surse: una e teatrul, personajele dramaturgilor de pe scenă; a doua e dreptul. Un actor poartă mască, literal *per sonae*, acel lucru de după care vine sunetul, variatele roluri pe care le joacă... Persoana ajunge astfel să stea în spatele rolurilor sale, să le selecteze și să fie judecată după alegerile pe care le face și după capacitatea de a exprima personajele sale în structura globală care e desfășurarea piesei sale de teatru.

Ideea de persoană e ideea unui centru unitar de alegere și acțiune, unitatea responsabilității juridice și teologice. Alegând, o persoană acționează și, prin aceasta, e pasibilă de a fi judecată, e responsabilă. Izvoarele juridice și teatrale ale conceptului de persoană ajung să se întâlnească în chiar ideea de acțiune. Numai atunci când un sistem juridic a abandonat responsabilitatea de clan sau de familie iar indivizii sunt priviți ca agenți primari, clasa persoanelor coincide cu clasa ființelor umane biologice. În principiu, și adesea și în lege, acest lucru nu e necesar... O ființă umană individ-

uală poate fi privită ca o gazdă a personajelor, fiecare dintre ele fiind un agent distinct şi unitar, un locus al responsabilităţii pentru un repertoriu de alegeri şi acţiuni".

Amélie Rorty pune aici degetul pe o trăsătură majoră a conceptului modern de persoană – persoana ca „locus al responsabilităţii" şi ca „stând în spatele rolurilor sale". Aşa cum a spus deja Locke, „persoană" e un „termen juridic" (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, XXVII); asta înseamnă că a trata pe cineva ca persoană înseamnăa o trata ca răspunzătoare de acţiunile sale în faţa instanţelor judiciare sau morale, în sensul literal sau figurat al cuvintelor – sau, mai mult, în cazul celor ale căror opinii îi leagă de o asemenea concepţie, în faţa curţii judecăţii divine. Acest mod de a înţelege conceptul s-ar putea să nu se potrivească foarte bine cu definiţia dată efectiv de Locke persoanei: „o fiinţă inteligentă care gândeşte, care are raţiune şi capacitate de reflecţie şi care se poate considera pe sine ca sine, ca acelaşi lucru care gândeşte la momente diferite de timp şi în locuri diferite". (*Essay*, II, XXVII). Desigur, ar fi posibil, dar ar fi extrem de neplauzibil, să absolvim oamenii de orice responsabilitate pentru o acţiune de care ei nu pot să-şi mai amintească, din indiferent ce motive, că au făcut-o, nici nu ar părea just să le refuzăm creditul pentru acţiunile merituoase despre care ei nu-şi mai aduc deloc aminte. În orice caz, o întreagă serie de filosofi, de la Locke încoace, au construit argumente pentru a arăta cât de dificil ar fi, poate chiar imposibil, să defineşti efectiv persoanele doar în termeni de memorie sau continuitate a conştiinţei.(Motivul de bază fiind acela că persoanele sunt particulari, în timp ce singurul mod de a obţine pentru un anume individ descripţia conţinutului conştiinţei sale ca particular este prin includerea unei referinţe particularizatoare în descripţia generală. Dar această referinţă nu poate fi la rândul ei reformulată doar în termeni de conţinuturi de conştiinţă fără ca aceeaşi problemă să reapară şi ca drumul să fie deschis unui cerc vicios. Avem nevoie de ceva care să particularizeze făcând referire la continuitatea coordonatelor spaţio-temporale cum ar fi, în modul cel mai evident, o

referire la corp sau cel puţin la vreo parte a lui). Totuşi, o anume capacitate generală de reamintire e, cu siguranţă, cel puţin o condiţie necesară a faptului de a fi persoană, în cele mai multe sensuri ale acestui termen; atunci când această capacitate e pierdută, cum se întâmplă bunăoară în stadiile terminale ale bolii Alzheimer, mulţi vor considera că persoana însăşi a dispărut.

Sigur, nu pur şi simplu capacitatea de reamintire e crucială aici, ci mai degrabă o capacitate generală de a te integra (sau a te sintetiza) de-a lungul timpului. Şi, iarăşi, mulţi filosofi, incluzându-i pe Sartre şi Bernard Williams, au pus, în felul lor atât de diferit, un accent deosebit pe cât de important e pentru o fiinţă umană împlinită să fie aptă de a se proiecta în propriul viitor probabil, de a avea proiecte, atât pe termen scurt cât şi pe termen lung, şi de a fi capabilă să se imagineze ca ducând la bun sfârşit, dacă toate lucrurile merg bine, cel puţin unele dintre aceste proiecte. A fi astfel capabil de a-ţi uni propriul trecut şi propriul viitor, privindu-te în acelaşi timp ca măcar parţial responsabil pentru amândouă, nu e cu siguranţă ceva neproblematic. Dificultatea, poate imposibil de depăşit, de a realiza o viziune complet limpede şi unitară cu privire la sine (şi astfel cu privire la orice altă fiinţă pe care ai putea-o identifica în calitate de autentică parteneră în cadrul discursului) a fost evidentă cel puţin de când Kant a subliniat, în a doua versiune a Deducţiei Transcendentale a Categoriilor, virtuala incomprenhensibilitate a totuşi inevitabilei supoziţii a identităţii dintre „«eul» care gândeşte" şi „«eul» care se intuieşte pe sine". (Kant, *The Critique of Pure Reason*, B 155). A te gândi pe tine ca „locus al responsabilităţii pentru un repertoriu de alegeri şi acţiuni" nu ar avea într-adevăr nici un sens dacă responsabilitatea ta pentru acţiunile întreprinse ar dispărea deîndată ce le-ai înfăptuit efectiv sau dacă, vice versa, ar trebui să te consideri retrospectiv pe tine ca responsabil pentru acţiunile deja înfăptuite, chiar şi în situaţia în care, atunci când ai decis asupra lor, nu erai mai capabil să te reprezinţi pe tine ca orientat în mod responsabil spre propriul tău viitor decât erai capabil să o faci în legătură cu timpul probabil (timp probabil care, predictibil sau nu, nu poate fi în mod normal gândit ca responsabil sau iresponsabil).

Noțiunea de acțiune responsabilă nu e, totuși, singurul fir important împletit în conceptul modern de persoană. Termenul „persoană" a fost de asemenea foarte larg utilizat cu referire la ființa umană individuală ca purtătoare de valoare; pentru a utiliza formularea foarte influentă a lui Kant, persoanele trebuie să fie gândite nu doar ca mijloace instrumentale, ci în primul rând și mai ales, ca scopuri în sine. Kant a stabilit, desigur, legături foarte strânse între acest mod de a gândi persoanele și explicația sa a ceea ce înseamnă autonomia lor esențială, anume capacitatea lor inerentă de auto-direcționare rațională; în plus, el a stabilit și alte legături strânse între această autonomie și statutul lor de ființe morale – cu alte cuvinte de ființe care, deși dotate cu această capacitate, sunt în același timp corporale și, prin urmare, aparțin unei lumi a naturii care e cauzal determinată. În această abordare, statutul lor de ființe morale derivă chiar din dualitatea lor astfel concepută – și acest statut, deși neabandonabil, ajunge să fie, în consecință, condamnat la o opacitate niciodată complet eliminabilă. (Așa cum scrie în penultima propoziție din *Groundwork to the Metaphysics of Morals*, „în timp ce noi nu înțelegem necesitatea practică necondiționată a imperativului moral, noi înțelegem incomprehensibilitatea sa"). Dar mulți care nu au auzit probabil niciodată de Kant vor insista în a susține că în ciuda faptului că deficienții mentali, copiii mici și senilii nerecuperabili, între alții, nu pot fi priviți ca locus-uri „ale responsabilității pentru un repertoriu de alegeri și acțiuni", ei trebuie totuși tratați, toți, ca scopuri în sine, altfel spus ca purtători ai valorii în acest sens, subliniind că „și ei sunt persoane". (Există, fără îndoială o anume tensiune latentă între această manieră de a folosi termenul „persoană" și aceea prin care utilizarea sa e mai strâns legată de referirea la responsabilitate. Oricine poate susține că pacienții aflați în ultima fază a maladiei Alzheimer ar trebui încă tratați cu respectul datorat scopurilor în sine, indiferent dacă apreciază ca adecvată continuarea calificării lor ca persoane. Evaluarea concretă nu este, desigur, mecanic legată de vreo terminologie particulară).

E de asemenea adevărat, așa cum am menționat la început, că termenul „persoană" nu poate fi privit ca un termen pe de-a-ntregul

inocent; într-adevăr, mulţi îl vor considera mai degrabă foarte suspect, ca iremediabil contaminat de asocierile sale cu poziţii teoretice pe care ei le-ar respinge; de exemplu, de asocierile sale cu orice formă a ceea ce ar putea fi numit filosofia subiectului, cu kantianismul în particular, cu personalismul, cu concepţiile fundamentate teleologic în genere şi, mai ales, cu cele înrădăcinate în tradiţia iudeo-creştină. Într-un mod mai hotărât, ei ar putea, alături de Nietzsche, să se opună radical oricărei noţiuni de „centru unitar al alegerii şi acţiunii", considerând că acesta nu se bazează decât pe o iluzie ori o mistificare sau că reprezintă un soi de ecran de apărare pentru o larg răspândită rea-credinţă. Desigur, nu trebuie să ne împiedicăm de utilizarea unei anume terminologii particulare; dacă găsim inacceptabile asociaţiile cuvântului „persoană", trebuie să fie întotdeauna posibil să lucrăm cu acelaşi concept sub o altă nomenclatură. Problema e, mai degrabă, dacă ne putem într-adevăr dispensa complet de orice versiune a conceptului de „centru unitar al acţiunii şi alegerii", oricât de limitată şi de relativă ar fi unitatea şi oricât de precară ar fi autonomia alegerii în raport cu care autorul acesteia trebuie să se considere pe sine, sau să fie considerat de alţii, responsabil.

Moralitatea. Şi acest termen va fi privit de mulţi ca deosebit de suspect, cu toate că s-ar putea ca luna plină a unei asemenea suspiciuni să fie în scădere. Dar şi aici trebuie să distingem între suspectarea termenului şi suspectarea conceptului. Modul nostru obişnuit de a înţelege termenul este de a-l privi ca referindu-se la o mulţime de valori date în preceptele şi, în orice caz, în practicile cunoscute ale ordinii încetăţenite, ordinea, de pildă, a familiei, a societăţii burgheze, a unei Biserici tradiţionale, sau ca ataşat rolurilor care, în parte, constituie o asemenea ordine. În mod tipic, aceste valori şi imperativele asociate lor sunt legate de codurile de comportament sexual, dar ele se pot extinde la multe alte aspecte ale vieţii, cum ar fi respectarea proprietăţii, de pildă, sau respectul pentru o anume „decenţă" a limbajului şi înfăţişării. Cei ce vor să respingă o asemenea ordine şi valorile pe care ea urmăreşte să le transmită sau impună, pot face foarte bine acest lucru în numele respingerii

moralităţii ca atare. Moralitatea, s-ar putea spune repetându-l pe Nietzsche (între alţii), nu e altceva decât un sistem al ipocriziei şi constrângerii prin intermediul căruia interesele practice ale autorităţii instituite urmăresc să controleze energiile acelor care sunt realmente creativi, în continua lor căutare de reînnoire; şi ce formă de control mai eficientă ar putea exista decât aceea prin care fiecare generaţie succesoare e obligată să internalizeze valorile generaţiei precedente? Înţeleasă în acest fel, moralitatea este receptată ca limbaj al moraliştilor şi se consideră că trebuie să fie respinsă de toţi cei ce preţuiesc propria lor autonomie şi propria lor demnitate.

Dar ce înseamnă oare a preţui propria autonomie şi demnitate – în contrast cu, să zicem, simpla preferinţă pentru a-ţi vedea de calea proprie şi dezgustul pentru alinierea la opiniile existente şi pentru acceptarea indicaţiilor altora? Există autori, cum e Richard Hare, care au pus principalul accent al filosofiei lor morale nu atât pe „limbajul moralei" – în ciuda faptului că el a ales această expresie ca titlu al primei sale cărţi extrem de influente – cât pe valori, judecăţile de valoare şi valorizare. E adevărat că valorile morale, între altele, au stat în centrul preocupărilor sale; şi e de asemenea adevărat că el nu a fost întotdeauna sută la sută consistent în ce priveşte utilizarea, în unele locuri din argumentarea sa, a expresiei „judecată de valoare" în loc de „judecată morală", anume acolo unde linia sa de argumentare concretă depinde de utilizarea, aşa cum e ea definită, a primei expresii mai degrabă decât a celei de a doua, chiar dacă e suficient de clar că atenţia sa e focalizată mai ales pe judecăţile de valoare morale. Cu toate acestea, el a deviat de la propria linie de argumentare subliniind faptul că, având în vedere felul în care el utilizează termenii relevanţi, nu toate judecăţile morale trebuie considerate ca evaluative. Judecăţile de valoare, în abordarea sa, pot fi considerate ca atare numai dacă ele sunt atât prescriptive cât şi universalizabile, altfel spus derivabile din prescripţii universale în formularea cărora nu se face nici o referire la vreun particular sau la vreun individual în sens logic. Principiile morale sunt acelea care le domină pe toate celelalte în cazul persoanei care are acele principii – sau, eventual, în cazul societăţii care are acele principii, deşi, în

ce-l privește pe Hare, valorizarea autentică pleacă întotdeauna numai de la angajarea individuală. Dacă ele au devenit fosilizate prin cutumă sau convenție, judecățile pot fi încă bazate pe ele, în sensul unui mod de a transmite informații care, în acest timp, au devenit pur „descriptive". Dar în ce privește judecățile morale autentic evaluative și principiile din care decurg ele, este clar că, atunci când termenii relevanți sunt înțeleși în acest fel, oameni diferiți pot diferi substanțial între ei cu privire la ce principii consideră ei a fi dominante, chiar dacă ei pot avea în comun orientarea spre prescripția universală în loc de a se mărgini la exprimarea și urmărirea unor preferințe pur individuale. (În ultima sa carte, *Moral Thinking*, Hare a încercat să limiteze domeniul logic posibil al unei asemenea diferențe cu ajutorul unui argument destinat a arăta că doctrina prescriptivismului universal, înțeleasă adecvat, trebuie să conducă (aproape) invariabil la o versiune de utilitarism formulată în termeni de satisfacere a preferinței. Dar aceasta e desigur o altă poveste).

Există, cu siguranță, și alte căi de a încerca să introducem o oarecare ordine sistematică în terminologia moralei și a valorilor, dar cea a lui Hare oferă un exemplu util prin referire la care putem atinge trei probleme importante. Prima e aceea că, oricât de exact s-ar considera că e bine să o trasăm, există o importantă distincție între limbajul obligației, normei și valorii, pe de o parte, și acela, opus, al „simplei" preferințe și voințe individuale, o distincție care poate fi găsită la lucru, fie explicit, fie măcar implicit, în toate limbajele naturale; (e imposibil de explicat noțiunea de înțeles fără a utiliza deloc vreun concept normativ).

A doua e aceea că oricine încearcă să respingă „moralitatea" din principiu și în numele altor valori, să zicem mai creative, și, făcând aceasta, utilizează ipso facto limbajul evaluării, nu face decât să explicitezc faptul că pentru el aceste alte valori le domină pe acelea pe care, în acest mod, el le caracterizează de o manieră nefavorabilă ca morale – și astfel, datorită faptului că le domină, se instituie pe ele însele ca valorile sale morale, în sensul în care Hare înțelege termenul. Esența acestui argument nu e totuși aceea de a proba și a arăta că aceia care resping ceea ce li se înfățișează ca moralitate,

trebuie, dacă ar fi să fie consistenţi din punct de vedere raţional, să recunoască, până la urmă, aserţiunile sale. Ei s-ar face vulnerabili la acest gen de contraargument (chiar dacă ar accepta sensul dat de Hare termenilor relevanţi), numai dacă, la rândul lor, ar urmări să respingă „moralitatea" ca pe o chestiune ce priveşte principiile mai degrabă decât ca pe o simplă chestiune de voinţă independentă de principii. Esenţa chestiunii stă, mai degrabă, în a ilustra una din modalităţile în care terminologia moralităţii s-ar putea dovedi amăgitoare şi izvor de confuzie reciprocă. O anecdotă personală, dacă mi se permite, ar putea oferi eventual o ilustrare mai vie. Îmi amintesc de sfârşitul anilor şaizeci, când am fost profesor invitat la un departament de filosofie de la o universitate de peste ocean. Era epoca acelei larg răspândite revolte, mai cu seamă a generaţiilor tinere, împotriva învăţăturilor şi disciplinei autorităţilor tradiţionale. Un coleg, abia sosit în departament şi care nu era încă familiarizat cu contextul local, a anunţat titlul cursului său: „La philosophie morale de Kant". Practic nici un student nu s-a înscris la el. Cu timpul, după un an, el a înţeles ceva mai bine modul de a reacţiona al studenţilor şi idiomul lor. De data aceasta el şi-a numit cursul „La philosophie pratique de Kant", deşi era vorba de acelaşi curs ca în anul precedent. Foarte mulţi dintre studenţi au hotărât să-l urmeze şi cursul s-a dovedit un imens succes.

În al treilea rând, trebuie subliniat faptul că în timp ce modalitatea esenţialmente formală a lui Hare de a „defini" noţiunea de moralitate captează un aspect major al modului în care e utilizat de regulă limbajul moralei, există şi alte aspecte la fel de notabile pe care această modalitate le recunoaşte numai indirect, dacă o face şi aşa. În ce-l priveşte pe Hare, ceea ce el ar numi conţinut descriptiv al judecăţilor morale variază de la o persoană la alta, în funcţie de principiile de conduită pe care acea persoană le consideră dominante. Totuşi, aşa cum am menţionat deja, sunt mulţi cei care, fie ei filosofi, fie nu, vor înţelege moralitatea în termenii unui anume conţinut concret şi, totodată, (sau chiar mai degrabă), în termenii importanţei ei (eventual) dominatoare. A existat un anumit dezacord semnificativ cu privire la natura acestui conţinut. Unii, şi anume cei

de inspirație aristotelică în sens larg, vor considera că moralitatea are ca obiect realizarea vieții bune, adică a unui mod de viață propriu naturii ființelor umane. Alții au considerat-o ca preocupându-se înainte de toate de rezolvarea conflictelor și realizarea armoniei sociale; alții, cum am văzut, au gândit-o în termenii normelor regulatoare și rolurilor constitutive ale acelor grupuri pe care ei le consideră a constitui forma de organizare dominantă; și așa mai departe.

Acestea sunt doar câteva dintre modalitățile – cât se poate de obișnuite – în care termenul „moral" poate fi utilizat. Există și altele; și adesea aceeași persoană poate oscila între ele fără a fi conștientă de acest lucru. Printre cei ce iau moralitatea în serios, fie că sunt filosofi, fie că nu, vor exista totuși dezacorduri considerabile cu privire la sursa sau bazele moralității și imperativele sale. Acestea țin de asemenea, în bună măsură, de o altă poveste sau, mai degrabă, de o întreagă mulțime complexă de povești, în cadrul căreia termenii cheie suferă o întreagă serie de transformări menite, poate, să inducă în eroare pe cei neavizați; dar această situație e greu de păstrat într-o formă neîncâlcită chiar și pentru cei ce se consideră avizați. Obiectivism moral, realism moral, subiectivism moral, emotivism, prescriptivism, etc., etc... Pur și simplu nu există un răspuns absolut corect la întrebarea cum se corelează unii cu alții toți acești termeni. Chiar dacă există un anume consens larg în privința direcției generale în care trebuie căutat sensul lor, rămâne faptul că filosofi diferiți i-au utilizat pentru a se referi la doctrine cu totul diferite; și în măsura în care ei au o utilizare în așa-zisul limbaj obișnuit, un grad cel puțin egal de variație și incertitudine se regăsește și aici. Totuși, chiar și dincolo de cele mai ample diferențe de utilizare și de doctrină, marea majoritate a celor ce reflectează cât de cât la această chestiune, fie că sunt filosofi profesioniști fie că nu, vor fi aproape sigur de acord că trebuie făcută o distincție între ceea ce am numit valori, pe de o parte, și simplele preferințe, pe de alta; și că în domeniul valorilor mai trebuie făcută și o altă distincție, anume între acele valori și principii care privesc ceea ce înseamnă să fii și cum trebuie să te comporți ca ființă umană și, respectiv, toate acele alte principii și valori care privesc un aspect sau altul de

factură relativ subsidiară al vieții, indiferent cât de important e resimțit a fi un asemenea aspect subsidiar. Prin urmare, „moralitatea“ nu e cu siguranță un termen simplu; în contextul de față el ar putea fi înțeles ca referindu-se în general la toate acele valori și principii care se consideră că determină modul de viață adecvat pentru ființa umană ca atare, în lumina presupunerii că, oricare ar fi aceste principii și valori, lor trebuie să li se recunoască o anume importanță fundamentală, poate chiar dominantă.

Identitatea. Și în această privință Amélie Rorty oferă un punct de plecare util. „Controversele cu privire la identitatea personală“, spune ea în introducerea la aceeași culegere, „au fost amplificate de faptul că există aici un număr de probleme diferite...(1) Unii s-au concentrat pe analiza diferențierii de clasă: Ce distinge clasa persoanelor de vecinii lor cei mai apropiați...? (2) Alții au fost interesați în primul rând în diferențierea individuală: Care sunt criteriile pentru distingerea numerică a persoanelor care au o aceeași descripție generală?... (3) Alții au fost interesați în reidentificarea individuală: Care sunt criteriile pentru reidentificarea aceluiași individ în contexte diferite, sub descripții diferite sau la momente diferite?... (4) Iar alții au fost interesați cu precădere în identificarea individuală: Ce genuri de caracteristici identifică o persoană ca esențialmente persoana care e, astfel încât dacă aceste caracteristici sunt schimbate, ea va fi o persoană semnificativ diferită, deși ea ar putea fi totuși diferențiată și reidentificată ca aceeași?“.

Dacă ne referim la filosofii analitici și la precursorii lor cei mai direcți, e corect să spunem că interesele lor dominante au avut a face cu jocul reciproc, de un fel sau altul, al unei versiuni sau alteia a primelor trei mulțimi de întrebări formulate de Amélie Rorty. Pe de altă parte, preocuparea contemporană față de problemele identității, deosebit de răspândită printre teoreticienii politicii și societății ca și în rândul așa-numitului public neinițiat, e legată în mod clar mai ales de problema a ce anume trebuie să numim „identitate esențială“ – și e vorba aici nu numai de identitatea esențială a persoanelor, ci și, sau poate mai ales, de identitatea națiunilor, a grupurilor culturale sau religioase ori a unei minorități sau alteia.

Desigur, identitatea esențială a persoanelor va fi legată în felurite și adesea foarte complicate moduri de cea a grupurilor cărora pretind sau se pretinde că aparțin. Mai mult, eu însumi voi argumenta, în ciuda diferențelor evidente dintre cele două grupuri de probleme (răspunsurile la primul grup, de exemplu, depinzând în primul rând de considerații conceptuale, în timp ce acelea ale celui de-al doilea depind în foarte mare măsură de considerații esențialmente contingente privind circumstanțele istorice și sociale și evaluarea personală sau socială), că există totuși o interrelație structurală profundă între conceptele abia schițate de individuare și reidentificare, pe de o parte, și cele de „identificare esențială“ pe de alta. Cu toate acestea, e important să recunoaștem că, pe de o parte, e absolut imposibil să concepem o comunitate de vorbitori care comunică între ei și în cadrul căreia nimeni nu e preocupat efectiv vreodată să selecteze și să reidentifice vorbitorii (fie că e vorba de ei înșiși, fie de alții) ca fiind identici cu ei înșiși din punctul de vedere al tuturor intențiilor și scopurilor relevante de-a lungul a cel puțin intervalului de timp necesar pentru a realiza o minimă stabilitate a înțelesului termenilor discursului lor obișnuit; dar, pe de altă parte, e totuși perfect posibil să considerăm, cu privire la comunitățile în interiorul cărora oamenii sunt capabili să creadă pe deplin în cine sunt ei, în care este rolul lor social și în ce anume reprezintă ei, că dezvoltarea vocabularului necesar pentru formularea explicită a problemelor legate de identitatea esențială pur și simplu nu are loc.

Atunci când Amélie Rorty vorbește despre genurile de caracteristici care „identifică o persoană ca fiind esențialmente persoana care este“, ea se gândea, probabil, în primul rând la caracteristicile personale individuale ale oamenilor. Pentru majoritatea acestora, însă, relațiile lor cu alții, cu copiii lor, de pildă, cu părinții sau străbunii, cu slujba lor sau cu rolul pe care le au în societate, cu originile lor în interiorul societății sau cu apartenența lor la unul sau mai multe grupuri sociale mai largi – o familie, un trib, o castă, o națiune, o mișcare religioasă sau orice altceva – pot fi considerate aproape sigur de către ei sau de către alții ca figurând în mod semnificativ printre firele care se împletesc pentru a compune identitatea

lor esențială. Asemenea grupuri pot fi concepute la rândul lor ca având propria lor identitate esențială, dar și numerică. În mod inevitabil apare posibilitatea ca schimbările în timp să cauzeze sau să dea ele însele naștere la schimbări în ceea ce poate fi considerată identitatea unui individ sau a unui grup, fie ea esențială, fie numerică. Aceasta e adevărat chiar cu privire la identitatea numerică a indivizilor în timp. Literatura domeniului a fost multă vreme plină de discuții cu privire la problemele de identitate prezentate prin asemenea cazuri cum sunt pontoanele sau automobilele ale căror părți componente sunt schimbate una câte una până când, în cele din urmă, nici una dintre ele nu mai este cea care a format la început pontonul sau automobilul. Este deci oare vorba de același automobil, identic cu sine prin toate schimbările suferite, sau e un altul? Întrebarea nu e doar una academică, în sensul rău al termenului; de răspunsul la ea pot depinde drepturile de proprietate legale. În același timp, aceasta e în mod clar o problemă care cere un anume gen de decizie, mai degrabă decât una de cercetare a unui fapt încă nedescoperit.

Aceeași literatură conține discuții similare privitoare la problemele ce pot apare atunci când se determină identitatea numerică continuă a ființelor umane, fie că sunt identificate sub o clasificare originar biologică, fie, mai adesea, sub mult mai tipica etichetă morală de persoane. Unele dintre aceste discuții sunt poate tulburător de bizare în ce privește supozițiile lor ipotetice. Dar chiar dacă lăsăm la o parte unele posibilități extrem de improbabile cu ar fi transplantarea reușită a unui creier dintr-un corp în altul (Shoemaker, *Self-knowledge and Self-identity*, 1963) sau divizarea periodică a ființelor umane în două replici identice cu ele însele, în felul în care o fac amoebele și apoi fuziunea lor reciprocă în așa fel încât să ia naștere noi indivizi unitari (Parfit, *Reasons and Persons*, 1984), există alte probleme având o importanță practică absolut reală. Am menționat deja unele din firele principale care se împletesc pentru a forma semnificațiile contemporane de bază ale termenului „persoană"; și am mai menționat că acolo unde aceste fire nu se potrivesc întru totul unul cu altul e întotdeauna posibil, în principiu, să distingem valorile semnificative aflate în joc dincolo

de orice utilizare particulară a terminalogiei. Dar oricât de exact am putea înțelege utilizarea termenului „persoană", se poate pune oricând întrebarea dacă o anume ființă umană, fără îndoială încă identică cu sine sub *respectiva* clasificare, mai poate fi privită ca identică cu sine atunci când se are în vedere atribuirea responsabilității sau, dacă aceasta îi e atribuită, ca receptor adecvat al respectului necondiționat. (Se va accepta oare în mod universal că nu există un punct dincolo de care corpul cuiva, care a fost odată o „persoană" în sensul deplin al cuvântului, ar putea fi tratat mai adecvat ca o resursă încă vie de organe pentru transplant?)

Problema dacă o persoană particulară e încă o persoană sau trebuie clasificată mai adecvat ca altceva (un cadavru, o „legumă umană" sau orice altceva) e o problemă de individuație numerică și de identitate numerică; problema dacă persoana respectivă, în timp ce e în mod adecvat „diferențiată și reidentificată ca aceeași", a devenit totuși „o persoană semnificativ diferită", reprezintă ceea ce noi am numit problema identității esențiale. Așa cum am menționat deja, aceleași chestiuni apar în legătură cu identitatea grupurilor. În unele împrejurări, un anume tip de grup, să spunem un partid politic, poate să se dizolve formal numai pentru a se reface, sub un alt nume, cu exact aceiași membri și cu efectiv aceleași scopuri și obiective; într-un asemenea caz se poate conchide foarte bine că, în ciuda actului de disoluție și adoptarea unui alt nume, grupul rămâne identic cu sine atât în sens numeric cât și esențial. În alte împrejurări, un grup își poate menține atât membrii cât și numele și totuși să cunoască o asemenea transformare în privința valorilor sale și a scopurilor declarate încât nimeni să nu poată pretinde în mod rezonabil că el nu a cunoscut o schimbare a identității sale esențiale în sensul de a fi devenit „un grup semnificativ diferit". Vor mai exista și alte cazuri în care s-ar putea să existe dezacorduri adânci între membrii săi anteriori, ca și între cei din afară, cu privire la faptul dacă o schimbare în angajamentele unui grup dat duce sau nu duce la o schimbare a identității sale esențiale; și, mai mult, chiar dacă o asemenea schimbare a identității esențiale trebuie într-adevăr considerată ca reprezentând o ruptură în însăși identitatea sa

numerică ori în reidentificabilitatea sa. Exemplificări ale unei asemenea controverse și dispute pot fi oferite de reacțiile foarte diferite din interiorul comunității anglicane la decizia acestei Biserici de a admite femeile ca preoți sau de reacțiile integriștilor francezi la decizia autorităților Bisericii catolice din Franța de a permite modificarea unor elemente ale ritualurilor tradiționale pe care ei, integriștii, le considerau a fi sacrosancte. Și vor fi existând multe alte variațiuni pe aceste teme care ar trebui prinse în orice tratare cu pretenții de exhaustivitate a subiectului.

Fapt e că acolo unde avem a face cu grupuri, ceea ce am numit identitățile lor numerice și esențiale sunt, chiar dacă nu chiar identice, totuși de regulă mult mai strâns interrelate decât în cazul indivizilor. În cazul indivizilor, și mai cu seamă în cazul ființelor umane individuale, continuitatea spațio-temporală (sub aceeași formă, vorbind într-un sens larg) pare să joace un rol logic fundamental ca o condiție cel puțin necesară a identității numerice. (O alta ar fi absența oricărui fenomen care să dea naștere aparenței unor replici calitativ identice, cum e fenomenul divizării amoebei). E adevărat că această condiție nu pare a fi întotdeauna recunoscută ca având un asemenea statut fundamental în toate culturile. Cei ce cred într-o versiune sau alta a doctrinei reîncarnării sau, ca să luăm un alt exemplu, în capacitatea pe care o au persoanele recunoscute ca sfinte de a apare simultan, într-o încarnare fizică deplină, unor grupuri diferite de credincioși ai lor care se pot afla la sute sau chiar mii de kilometri depărtare, nu vor fi tulburați fără temei de constrângerile implicit conținute în asemenea condiții. Dacă aceasta înseamnă că opiniile lor conțin o anume incoerență logică profundă sau dacă, mai degrabă, e vorba de faptul că însăși cultura „occidentală" contemporană acordă aici o nepotrivită importanță distincției dintre „din nou același" și „replică identică din punct de vedere calitativ" – iată o chestiune ce va rămâne, probabil, o temă de serioasă controversă. Oricum ar sta lucrurile și oricât de mult ar varia diferitele tipuri de grup în ce privește natura, maniera de constituire și criteriile identității lor, e clar că în foarte multe cazuri criteriul continuității spațio-temporale stricte nu poate avea, la aceste

cazuri, o asemenea relativ evidentă aplicare precum o are în mod tipic, sau în cele mai multe cazuri, la indivizi – e adevărat, numai în măsura în care, în această din urmă situație, putem vorbi de aplicare în genere.

Fără îndoială acesta e unul din temeiurile pentru care identitățile numerice și cele esențiale ale grupurilor pot deveni atât de deconcertant împletite. Oare Biserica Angliei mai există în termenii în care ea a fost întemeiată? Mulți pot privi însăși existența ei ca fiind complet legată de valorile și doctrinele pentru care ea există (sau a existat) și de respectul ei pentru modurile și direcțiile de exercitare a autorității prin intermediul căreia, doar, pot fi negociate orice fel de schimbări ale doctrinelor și practicilor sale. Continuitatea ei trebuie înțeleasă ca aceea a unei anumite tradiții complexe. Dar natura însăși a oricărei asemenea tradiții este în principiu deschisă interpretării; și chiar dacă toți sunt de acord că interpretarea unei tradiții este prerogativa unei autorități corect constituite, problema esențialmente interpretabilă trebuie să rămână aceea dacă în orice împrejurare dată autoritatea a fost realmente corect constituită. Cât privește interpretarea adecvată a acelor practici tradiționale despre care se poate susține că sunt esențiale pentru, de pildă, identitatea culturală sau națională continuă... este foarte ușor de văzut care sunt posibilitățile unui dezacord bazat pe convingeri profunde. Lumea actuală e plină de exemple cât se poate de ilustrative. Și toate acestea pot fi deosebit de relevante pentru identitatea esențială a persoanelor individuale în măsura în care ele pot fi percepute sau privite ca legate strâns de apartenența, aderența și fidelitatea față de cutare sau cutare grup, de mândria ori rușinea de a aparține respectivului grup, a cărui evoluție în timp s-a considerat că pune în discuție chiar existența identității sale de sine continue ca însuși grupul care a fost odată.

Persoana și identitatea morală. În fața acestor complexități ce stau în spatele neprihănirii de suprafață manifestate de toți cei trei termeni aflați în titlul acestui paragraf, va fi necesar acum să procedăm la câteva simplificări drastice. A vorbi doar în termeni de

persoane şi de moralitate înseamnă a proceda ca şi cum am accepta anumite foarte generale asumpţii cu privire la responsabilitatea potenţială a fiinţelor umane pentru valorile în termenii cărora ele îşi judecă şi orientează în general propriile vieţi şi, în măsura în care pot avea vreo influenţă asupra acestora, vieţile semenilor lor. Desigur, aceste asumpţii sunt foarte generale şi permit existenţa unor dezacorduri majore în interiorul lor. Totuşi, nu ar avea nici un sens să vorbim în aceşti termeni dacă nu am crede că fiinţele umane au în genere, individual sau colectiv, un anume grad de control asupra a ceea ce fac sau nu fac; ceea ce înseamnă, la rându-i, că trebuie să presupunem că vieţile lor sunt în general forjate în jurul a măcar unui grad minim de cel puţin implicită unitate conştientă. (De fapt, oricine ar încerca să construiască un argument contrar se bazează inevitabil pe asumpţia că el posedă cel puţin gradul necesar de control unitar asupra construcţiei propriului argument atunci când ni-l prezintă ca posedând o forţă de constrângere completă – asumpţie care e în conflict direct cu concluzia pe care pare că vrea să o stabilească).

E adevărat că a gândi fiinţele umane ca „persoane" înseamnă, în zilele noastre cel puţin, a le gândi în termeni specifici, poate chiar esenţialmente, individuali; e de asemenea adevărat, pe de altă parte, că în calitate de indivizi ei au adesea un control foarte redus sau chiar nul asupra comportamentului grupurilor cărora le aparţin sau a rolurilor în care s-ar putea găsi ei înşişi sau chiar asupra faptului dacă e cazul să se susţină că ei aparţin grupurilor în chestiune. Atunci când aceasta e o problemă ce vizează familia sau grupul naţional în care te-ai născut, există un sens direct şi clar al aserţiunii că, necesarmente, te-ai aflat „întotdeauna acolo". E evident că nu există nici o cale pe care un membru nou sosit într-o asemenea comunitate trans-temporală ar putea modifica istoria trecută a familiei, de exemplu, sau a naţiunii în mijlocul căreia s-a născut. Mai degrabă, chiar această istorie a contribuit în mare măsură la formarea a ceea ce se socoteşte acum a fi identitatea esenţială a familiei sau naţiunii, o identitate esenţială care, ne place sau nu,

urmează să fie considerată aproape cert ca unul din firele cele mai importante care trebuie împletite în constituirea identității esențiale a fiecărui nou membru – esențială în sensul exact că, oricât de improbabil ar fi, dacă trăsăturile relevante (cele ale apartenenței la familia sau națiunea în chestiune) ar fi modificate, vechiul membru ar putea fi foarte bine considerat din punctul de vedere al prezentului „o persoană semnificativ diferită, cu toate că ea ar mai putea fi diferențiată și reidentificată ca aceeași". (Există, de pildă, cazuri de fii sau fiice care sunt tratați ca morți pentru familie dacă ei se „căsătoresc în afara" religiei în care s-au născut; sau oameni care, născuți într-o țară sau ca membri ai unei națiuni, se trezesc tratați ca străini – în orice sens al cuvântului – atunci când pleacă să trăiască altundeva sau adoptă o altă naționalitate).

E fără îndoială tentant să presupunem că a vorbi despre identitatea morală a unei persoane înseamnă a vorbi pur și simplu despre un anume aspect al identității sale esențiale, acel aspect care e legat de angajarea sa într-un anume set de valori dominante. Există, desigur, multe lucruri legate de problema identității esențiale care au foarte puțin sau chiar nimic a face cu vreo chestiune ce ține de morală. De exemplu,o persoană care s-a dedicat cu pasiune sportului, dar care pare să-și fi pierdut acum orice interes pentru astfel de activități, ar putea fi considerată acum ca „o persoană semnificativ diferită". Faptul că o persoană a trăit în străinătate în ultimii treizeci de ani și, prin aceasta, a devenit o persoană foarte diferită de cea care a fost odată, nu indică necesarmente vreo schimbare în aspectele morale ale identității ei. Dar o profundă angajare în direcția unor anumite valori, o angajare care e manifestată cel puțin tot atât de mult în dispozițiile ei practice și în comportamentul său observabil ca și în ceea ce ea ar putea (sau nu ar putea) spune explicit sieși și altora, ar putea constitui, desigur, o trăsătură atât de centrală a caracterului ei încât să reprezinte ceea ce foarte firesc ar putea fi privit ca identitatea sa morală, o trăsătură fără de care nu ar mai putea fi recunoscută ca aceeași persoană în „sensul moral deplin al acestui cuvânt".

„Sensul moral deplin al acestui cuvânt"... Abia am văzut cât de înșelătoare pot fi cuvintele „moral" și „persoană". În acest context, calea cea mai firească de a le înțelege ar părea să fie aceea prin care angajamentele stabile avute în vedere sunt considerate a fi angajamentele persoanei înțelese ca „un locus al responsabilității pentru un repertoriu de alegeri și acțiuni" – cum spune Amélie Rorty. Principiul conform căruia „trebuie" implică „poate", oricât de exact ar fi interpretat, ne va apare, într-un fel sau altul, profund implicat în înțelegerea pe care o au cei mai mulți oameni cu privire la responsabilitatea morală. Dar grupurile, ca și indivizii, pot avea propria lor identitate morală – angajamentele lor caracteristice pentru anumite valori, de pildă valorile domeniului public secular, deschis tuturor, sau cele reprezentate de atașamentul la credințele și practicile sociale ale unei anumite religii. Am menționat deja că faptul apartenenței, adesea vrând-nevrând, la anumite grupuri e unul din factorii care pot intra profund în constituția identității esențiale a membrilor săi; și am adăugat totodată că acești membri pot să aibă de regulă o influență individuală foarte redusă sau nulă în ce privește constituirea identităților esențiale ale grupurilor cărora le aparțin. Așadar, ce poate însemna aceasta pentru individul a cărui identitate esențială este într-adevăr constituită în parte de apartenența sa la, să zicem, un anume grup național, dacă el se regăsește în același timp în dezacord cu valorile față de care grupul, ca grup, e astfel angajat încât face din această angajare o parte inextricabilă a identității sale morale ca grup?

Cei ce nu pot găsi nici un sens atribuirii de responsabilitate morală unei persoane pentru un lucru asupra căruia suntem de acord că nu are nici un control, vor atribui doar confuziilor de gândiri orice sugestie în direcția tezei că indivizii trebuie să împărtășească responsabilitatea morală pentru atitudinile sau acțiunile unui grup căruia i-au aparținut, dar de care ei s-au disociat complet și activ. Pe de altă parte, chiar dacă mi-e clar că valorile prevalente ale grupului (e.g. național) căruia îi aparțin nu fac parte din propria mea identitate morală în măsura în care eu pot privi o asemenea identitate ca o chestiune vizând constituirea de sine, nu e

atât de ușor de să te desprinzi de sensul pe care-l dai propriei identități globale, ca să nu mai vorbim de identitatea pe care ți-o pot atribui alții, anume acel fir central care e, de regulă, țesut independent de faptul apartenenței la grupul în ale cărei limbă și cultură ai ajuns prima dată la sentimentul de sine. Și în măsura în care cineva se recunoaște astfel pe sine (e recunoscut de alții) ca fiind în parte constituit de această apartenență, poate părea imposibil să te dezbari complet de un anume gen de responsabilitate morală-complice pentru identitatea morală actuală a grupului propriu, chiar dacă nu aspectul moral al acelei identități am voi să-l acceptăm ca al nostru. Cum spunea Lévinas (deși într-un context diferit), „... la responsabilité découlant de la liberté n'est pas assez grave... nous sommes responsables au-delà de nos engagements".

E suficient de clar că există aici o tensiune între două elemente diferite dar, fiecare în felul ei, la fel de adânc înrădăcinate în constituirea identității morale a unui individ – acelea prin care persoanele sunt considerate a fi responsabile în mod autonom de valorile prin și pentru care au optat și, pe de altă parte, acelea prin care ele împărtășesc o responsabilitate comună pentru valorile ce guvernează în grupul sau grupurile cărora le aparțin. Cum poate fi rezolvată această tensiune, dacă ea poate fi rezolvată definitiv sau complet, iată întrebări la care răspunsurile sunt mult mai puțin clare. Din tot ce s-a spus mai sus e ușor de înțeles cel puțin faptul că oameni diferiți trebuie să le răspundă în moduri foarte diferite. Nu e totuși scopul acestui articol să prezinte propria noastră tentativă de răspuns. Mai degrabă, deoarece pentru multă lume nu prea are sens să vorbești de o noțiune de identitate morală care nu e legată de cea de integritate morală, ar fi mai potrivit să închei spunând câteva cuvinte despre această din urmă noțiune.

Dacă privim în *Le Grand Robert* pentru a vedea cum e abordată integritatea, vom găsi următoarele:

1. Etat d'une chose qui est dans son entier, complète, intégrale.... qui est demeurée intacte, inaltérée...

2. Etat d'une personne integre. Voir Honnêteté, incorruptibilité, justice, probité..."

Rădăcinile înţelesului integrităţii stau în noţiunea de plenitudine (*wholeness*). O stare de integritate e una de completitudine (*completeness*), care nu a fost sfărâmată sau coruptă; o persoană integră e una făcută dintr-o bucată, care e responsabilă în dublul sens de a fi cineva pe care te poţi baza şi de a fi gata să răspundă de tot ceea ce a făcut sau ar putea face, cineva care nu trişează în legătură cu lucrurile pe care le susţine în mod fundamental. Trebuie să existe o anume consistenţă fundamentală care să caracterizeze caracterul unei asemenea persoane sau dispoziţiile ei de a acţiona în anumite moduri mai degrabă decât în altele. O asemenea persoană trebuie, *ipso facto*, să fie aptă de un înalt grad de auto-integrare de-a lungul timpului, iar această capacitate, am văzut deja, e indispensabilă atât pentru responsabilitatea persoanelor cât şi pentru identitatea lor, atât cea numerică cât şi cea „esenţială". În una dintre scrisorile trimise din închisoare soţiei sale, Olga, Vaclav Havel atinge esenţialul acestei probleme cu o claritate izbitoare. El spune: numai „prin asumarea întregii responsabilităţi... astăzi pentru ce ai fost ieri... îşi dobândeşte „Eul" continuitatea şi, astfel, identitatea cu sine" (Havel, Letters to Olga, 350).

Dacă o persoană integră e una care nu trişează în legătură cu lucrurile pe care le susţine în mod fundamental, care susţine azi ceea ce a susţinut în trecut sau, dacă nu o face, „integrează" totuşi trecutul prezentului asumându-şi responsabilitatea pentru schimbarea de poziţie operată, o schimbare la care a reflectat şi care are sens, atunci, fie că găsim adecvată folosirea acestor cuvinte, fie că nu, vorbim de fapt despre o persoană care are o anume identitate morală esenţială. Şi cu toate că titlul acestui paragraf face referire la persoană, nu e probabil neimportant să încheiem cu reamintirea faptului că şi grupurile se poate spune că posedă sau nu posedă o integritate sau o identitate morală proprie şi că aceasta se poate dovedi, în ambele cazuri, a avea influenţă deloc neglijabilă asupra integrităţii sau identităţii morale a persoanelor care, într-un fel sau altul, le constituie.

BIBLIOGRAFIE:

Carrithers (Michael), Collins (Steven) and Lukes (Steven), *The Category of the Person: Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Hare (Richard M.), *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

Moral Thinking: Its Level, Method and Point, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Kant (Immanuel), *The Critique of Pure Reason*, New York,. St. Martin's Press 1965.

Groundwork of the Metaphysic of Morals, New York: Harper & Row 1964.

Locke (John), *An Essay Concerning Human Understanding.*

Mishrahi (Robert), *La problematique du sujet aujourd'hui*, Fougeres, Encre Marine, 1994.

Parfit (Derek), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Ricoeur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

Rorty (Amélie), *The Identities of Persons*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press. 1976.

Shoemaker (Sydney), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Itacha, Cornell University Press, 1963.

Taylor (Charles), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.

Wallace (G) and Walker (A.D.M.), *The Definition of Morality*, London, Methuen, 1970.

Williams (Bernard), *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Shame and Necessity, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

(Datorăm mulțumiri editurii Presse Universitaire de France și d-nei Monique Canto-Sperber pentru permisiunea de a publica acest text, pregătit inițial pentru *Dictionnaire de la philosophie morale*, PUF, 1997).

Credem că această carte se va dovedi folositoare tuturor acelora care, filosofi profesioniști sau nu, doresc să înțeleagă coordonatele unui mod de a face filosofia în spațiul moralității în alt fel decît prin eseuri moralizatoare sau prin panseuri subtile despre tragismul vieții. Filosofia ne apare aici mai degrabă ca o disciplină argumentativă, care delimitează probleme și întemeiază rațional răspunsuri la ele, având finalmente atât o relevanță teoretică cât și una practică. Filosofia morală de factură analitică e un efort de a arăta că în asemenea probleme complexe și lunecoase cum sunt adevărul moral sau care e cel mai bun mod de a trăi, se poate discuta argumentat și pot fi avansate temeiuri raționale (de altfel, aceasta au încercat să arate și Platon ori Aristotel).

Editorii

